جاوید احمد غامدی

اجماع

دین کا تنہا ماخذ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والا صفات ہے۔ آپ سے یہ دین آپ کے صحابہ کے اجماع اور قولی و عملی تواتر سے منتقل ہوا اور دو صورتوں میں ہم تک پہنچا ہے: ایک قرآن، دوسرے سنت۔ آپ کے بعد اب یہ اِنھی دو چیزوں سے اخذ کیا جاتا ہے۔ اِن کے علاوہ تبعاً اگر کوئی چیز خدا کے منشا تک پہنچنے کا ذریعہ بن سکتی ہے تو وہ اجتہاد ہے۔ اِس سے ہم بہت سی دوسری چیزوں کے ساتھ اُن احکام کو بھی سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں جو براہ راست نصوص میں بیان نہیں ہوئے، لیکن اپنی نوعیت کے لحاظ سے اُنھی کے اطلاقات ہیں جو لوگوں کی راے اور فہم پر چھوڑ دیے گئے ہیں۔ قیاس اِسی کی ایک قسم ہے۔ قرآن میں اِس کے لیے استنباط کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اِس سے جو چیز وجود میں آتی ہے، اُسے فقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اِس کی ابتدا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اجتہادات سے کر دی تھی۔ اخبار آحاد کا ایک بڑا ذخیرہ اِسی کا بیان ہے۔ آپ کے بعد صحابہ و تابعین نے بھی یہ روایت قائم رکھی، لیکن جب فقہا کا دور شروع ہوا تو اِس کے ساتھ ایک چوتھی چیز کا اضافہ کر دیا گیا۔ یہ مسلمانوں کا اجماع ہے۔ اُس کے بعد سے اب تک بالعموم مانا جاتا ہے کہ اسلامی شریعت کا ایک مصدر یہ اجماع بھی ہے۔

دین کے ماخذ میں یہ اضافہ یقیناً ایک بدعت ہے۔ قرآن و سنت کے نصوص میں اِس کے لیے کوئی بنیاد تلاش نہیں کی جا سکتی۔ اِس کے اثرات کا جائزہ لیجیے تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اِس سے اسلامی شریعت کی ابدیت مجروح ہوئی اور دور جدید کی نسبت سے اُس کا تعلق (relevance) ثابت کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ برصغیر کے جلیل القدر عالم اور داعی مولانا وحید الدین خان لکھتے ہیں:

''عام طور پر فقہا نے اجماع (consensus) کو شریعت کا ایک مستقل مصدر قرار دیا ہے، مگر یہ یقینی طور پر ایک بے بنیاد نظریہ ہے۔ شریعت کا مستقل مصدر صرف کوئی نص قطعی ہوسکتا ہے۔ نص قطعی کی غیر موجودگی میں کسی چیز کو شریعت کا مستقل مصدر قرار دینا یقینی طور پر ایک بے بنیاد بات ہے۔ اجماع کی بلا شبہ ایک اہمیت ہے، لیکن وہ اہمیت صرف یہ ہے کہ کسی خاص موقع پر اجماع کسی پیش آمدہ مسئلے کا ایک عملی حل ہوتا ہے۔ یہ حل یقینی طور پر ایک وقتی حل ہوتا ہے، نہ کہ شریعت کا ابدی مصدر۔'' (الرسالہ ۷/۲۰۱۱ء)

فقہا جن دلائل سے اجماع کی حجیت ثابت کرتے ہیں، اُن کی حقیقت اگر کوئی شخص سمجھنا چاہے تو اُسے امام شوکانی کی ''ارشاد الفحول'' دیکھنی چاہیے۔ اُس پر واضح ہو جائے گا کہ یہ کس قدر بے معنی اور غیر متعلق ہیں۔ قرآن مجید کی ایک آیت اور ایک حدیث، البتہ ایسی ہے جس سے استدلال بعض لوگوں کے لیے باعث تردد ہوسکتا ہے۔ اُس کی حقیقت ہم یہاں واضح کیے دیتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا. (النساء۴: ۱۱۵)

''اور جو راہ ہدایت کے پوری طرح واضح ہو جانے کے بعد رسول کی مخالفت کریں گے اور اُن لوگوں کے راستے کو چھوڑ کر کوئی اور راستہ اختیار کریں گے جو (تم پر) سچے دل سے ایمان لائے ہیں، اُنھیں ہم اُسی راستے پر ڈال دیں گے جس پر وہ خود گئے ہیں اور دوزخ میں جھونکیں گے۔ وہ نہایت برا ٹھکانا ہے۔''

فقہا کے استدلال کی تقریر یہ ہے کہ ایمان والوں کا راستہ چھوڑ کر کوئی دوسرا راستہ اختیار کیا جائے تو آیت میں اُس پر جہنم کی وعید ہے۔ اِس کے صاف معنی یہ ہیں کہ اُن کے راستے کی پیروی ہر شخص پر لازم ہے۔ لہٰذا مسلمان اگر کسی راے یا نقطۂ نظر پر متفق ہو جائیں تو اُس سے اختلاف نہیں ہوسکتا۔ ہر صاحب ایمان پر واجب ہے کہ اُن کے اِس اجماع کی پیروی کرے۔

یہ استدلال کس قدر بے بنیاد ہے، اِس کو سمجھنے کے لیے آیت کو اُس کے سیاق میں رکھ کر دیکھیے۔ پیچھے جن منافقین کی اندرون خانہ سرگوشیوں سے پردہ اٹھایا ہے، اُنھی کے بارے میں فرمایا ہے کہ پیغمبر کی مخالفت کے لیے جو لوگ اپنی ایک الگ پارٹی کھڑی کرنا چاہتے اور اِس طرح ایمان کے بجاے کفر اور منافقت کا طریقہ اختیار کر رہے ہیں، وہ جہنم میں جھونک دیے جائیں گے۔ روے سخن اُن لوگوں کی طرف ہے جو مسلمانوں کی جماعت میں اُن کی صفائی پیش

کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اُنھیں تنبیہ فرمائی ہے کہ جن کی وکالت کر رہے ہو، اُن کا یہ 'مشاقة' اُنھیں سیدھا جہنم میں لے جائے گا۔ اِس لیے کہ یہ اہل ایمان کا طریقہ نہیں ہے اور جو لوگ راہ ہدایت کے پوری طرح واضح ہو جانے کے بعد کفر اور منافقت کی راہ اختیار کر لیں، اُن کا ٹھکانا جہنم ہی ہو سکتی ہے۔ آیت میں اِسی کفر اور منافقت کے لیے 'غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ' کے الفاظ آئے ہیں۔ اِن میں مومنین سے مراد صحابۂ کرام ہیں، جنھوں نے حق کو پالیا تو اُس کے بعد پھر کبھی خدا کے پیغمبر سے بدعہدی، بے وفائی، مخالفت اور گریز و فرار کا رویہ اختیار نہیں کیا، بلکہ پورے اخلاص کے ساتھ آپ کی اتباع کی اور جو حکم دیا گیا، اُس کے سامنے سر تسلیم خم کرتے رہے۔ ایمان و اخلاص، اتباع و اطاعت اور تسلیم و انقیاد کا یہی رویہ ہے جسے آیت میں 'سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ' سے تعبیر کیا ہے۔ اِسے چھوڑ کر جو طریقہ بھی اختیار کیا جائے، وہ 'غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ' ہے اور اِسی کے اختیار کرنے والے ہیں جنھیں جہنم کی وعید سنائی گئی ہے۔ اِس کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ اہل ایمان کی تعبیرات، آرا اور اجتہادات سے اختلاف نہیں ہو سکتا یا وہ بالا جماع کوئی نقطۂ نظر اختیار کر لیں اور قرآن و سنت کی روشنی میں اُس پر تنقید کی جائے تو آدمی جہنم کا مستحق ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آیت میں یہ مسئلہ سرے سے زیر بحث ہی نہیں ہے۔ اُس میں جو بات کہی گئی ہے، وہ صرف یہ ہے کہ ہدایت کا راستہ پوری طرح واضح ہو جانے کے بعد اگر کوئی شخص خدا کے بھیجے ہوئے ہادی کی مخالفت اور اُس کے مقابلے میں اپنی ایک الگ پارٹی کھڑی کرنے کی جسارت کرتا ہے تو یہ سراسر کفر ہے جس کے ساتھ ایمان کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اِس طرح کے لوگوں کو خدا اُسی راستے پر ڈال دیتا ہے جو وہ اپنے لیے منتخب کر لیتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ یہ راستہ اگر کسی نے اختیار کر لیا ہے تو اُسے پھر جہنم ہی کا منتظر رہنا چاہیے۔

یہی معاملہ حدیث کا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا: 'ان اللّٰہ لا یجمع امتی علی ضلالة'* (اللہ میری امت کو کسی گمراہی پر جمع نہ کرے گا)۔ یہ اگرچہ ایک کمزور روایت ہے اور اِسی بنا پر حدیث کی امہات کتب، یعنی بخاری، مسلم اور موطا میں سے کسی میں بھی جگہ نہیں پا سکی۔ تاہم مان لیجیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فی الواقع اپنی امت کو یہ بشارت دی ہے، لیکن اِس کے معنی کیا یہ ہیں کہ اُن سے کوئی خطا بھی نہیں ہو سکتی؟ حقیقت یہ ہے کہ خطا اور ضلالت میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور حدیث میں جو کچھ فرمایا گیا ہے، اُس کا تعلق ضلالت سے ہے، خطا سے نہیں ہے۔ پوری امت کسی ضلالت پر جمع ہو جائے، یہ ناممکن ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ دین کے معاملے میں ہدایت و ضلالت کا فرق اتمام حجت کے درجے میں واضح کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا عقلاً محال

* ترمذی، رقم ۲۱۶۷۔

ہے کہ امت کے تمام علما، مجتہدین اور ارباب حل وعقد کسی شرک کو شرک سمجھتے ہوئے اُس پر جمع ہو جائیں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت رسالت کا انکار کر دیں یا آخرت میں جواب دہی کے منکر ہو جائیں یا نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور قربانی جیسے احکام سے انحراف اختیار کر لیں۔ اِس طرح کی چیزیں اب امت کے لیے من جملہ بدیہیات ہیں۔ اِن سے انحراف پر اجماع نہیں ہو سکتا۔ اِس کے برخلاف جو چیزیں محل تدبر یا محل اجتہاد ہیں، اُن کے سمجھنے میں غلطی ہو سکتی ہے اور امت کے سب لوگ اُس غلطی پر جمع بھی ہو سکتے ہیں۔ عقل و نقل میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی بنا پر اِسے ممتنع قرار دیا جا سکے۔ چنانچہ حدیث کی نسبت اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح بھی ہے تو اُس کے الفاظ سے واضح ہے کہ آپ کی یہ بشارت ضلالت پر اجماع سے متعلق ہے اور ضلالت کے بارے میں یہ بات یقیناً کہی جا سکتی ہے کہ مسلمان اُس پر کبھی جمع نہیں ہوں گے۔ فکر و اجتہاد اور فہم و تدبر کی کسی غلطی پر اجماع سے اُس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

البیان
جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ الاعراف

(۵)

(گذشتہ سے پیوستہ)

اِنَّ رَبَّکُمُ اللّٰہُ الَّذِیۡ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ فِیۡ سِتَّۃِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسۡتَوٰی عَلَی الۡعَرۡشِ یُغۡشِی الَّیۡلَ النَّہَارَ یَطۡلُبُہٗ حَثِیۡثًا وَّالشَّمۡسَ وَالۡقَمَرَ وَالنُّجُوۡمَ

(لوگو)، حقیقت یہ ہے کہ تمھارا پروردگار وہی اللہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا[۳۷۹]، پھر اپنے عرش پر متمکن ہوا[۳۸۰]۔ وہ رات کو دن پر ڈھانک دیتا ہے جو اُس کے پیچھے دوڑتی چلی آتی

۳۷۹؎ یہ اللہ کے ایام ہیں جن کے بارے میں قرآن نے صراحت فرمائی ہے کہ ہمارے حساب سے ہزار سال کے برابر بھی ہوتے ہیں اور پچاس ہزار سال کے برابر بھی۔ مدعا یہ ہے کہ جس کو کائنات کا خالق مانتے ہو، وہی کائنات کا رب بھی ہے۔ اُس نے دنیا کو پیدا کر کے تمھارے مزعومہ شرکا وشفعا کے حوالے نہیں کر دیا جنھیں تم رب بنائے بیٹھے ہو اور اِسی بنا پر اُن کی عبادت کرتے ہو۔ وہ اُس کا انتظام وانصرام خود دیکھ رہا ہے۔ اِس عالم کو وہ اپنے کلمۂ 'کُنۡ' سے چشم زدن میں بھی پیدا کر سکتا تھا، مگر اُس کی حکمت کا تقاضا یہ ہوا کہ اِسے اہتمام وتدریج کے ساتھ اور چھ ادوار میں پیدا کرے تاکہ اُس کے کمال قدرت کے ساتھ اُس کی ربوبیت اور رحمت کی شانیں بھی نمایاں ہوں اور تم اپنے خالق کو اُس کی ابدی رحمتوں کے ساتھ اپنے پروردگار کی حیثیت سے بھی پہچان لو۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

"...خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں تھی کہ ہماری غذا کے لیے براہ راست آسمان سے روٹی برستی، پھر یہ کیوں

مُسَخَّرٰتٍ بِاَمْرِهٖ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ﴿۵۴﴾ اُدْعُوْا

ہے۔ اور اُس نے سورج اور چاند اور تارے پیدا کیے ہیں جو اُس کی حکم برداری میں لگے ہوئے ہیں[۳۸۱]۔ سنو، خلق بھی اُسی کی ہے اور حکم بھی اُسی کا ہے[۳۸۲]۔ بڑا ہی بابرکت ہے اللہ، جہانوں کا پروردگار[۳۸۳]۔ تم اپنے

ضروری ہوا کہ ہوائیں چلیں، بادل اٹھیں، مینہ برسے، کھیتوں میں ہل چلیں، گندم بوئی جائے، انکھوے نکلیں، ڈنٹھل پیدا ہوں، اُس میں برگ و بار نمایاں ہوں، فصل اپجے، خوشے نمودار ہوں، پھر اُن میں دانے بیٹھیں، پھر گرم و خشک ہوائیں چلیں جو اِن دانوں کو پکائیں اور اِس طرح کہیں چھ مہینے کے گرم و سرد مراحل سے گزر کر گندم کا دانہ کھیت سے کسان کے کھتے تک پہنچے۔ یہ سب اِس لیے ہے کہ اِس طرح اِس کائنات کی ایک ایک چیز خدا کی آیات خلق و تدبیر اور اُس کے عجائب قدرت و حکمت کا ایک دفتر بن گئی ہے۔ انسان اِس کے جس گوشے پر بھی نظر ڈالتا ہے، اگر آنکھیں کھلی ہوئی اور عقل بیدار ہو تو معرفت الٰہی کا ایک دبستان کھل جاتا ہے۔ ایک ایک شے نہ جانے کتنے بھیس بدلتی اور کتنے جامے تبدیل کرتی ہے تاکہ وہ ہمیں اپنی طرف متوجہ کرے اور ہم اُن کے اندر خدا کی نشانیوں کو دیکھیں اور اُن سے سبق حاصل کریں۔'' (تدبر قرآن ۳/۲۷۷)

۳۸۰؎ اصل الفاظ ہیں: 'ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ'۔ یہ خدا کے اقتدار کی تعبیر ہے اور 'اِسْتَوٰى' کے ساتھ 'عَلٰى' نے اِس میں تمکن کے معنی پیدا کر دیے ہیں۔ اِس سے وہ بات مزید واضح ہو گئی ہے جو پچھلے جملے میں مضمر تھی کہ خدا محض علت العلل نہیں ہے کہ محرک اول کی حیثیت سے اُس نے ایک حرکت تو پیدا کر دی، مگر اِس کے بعد کسی گوشے میں جا کر بیٹھ گیا ہے۔ ہرگز نہیں، وہ اپنی کائنات کے تخت حکومت پر متمکن ہے اور اُس کے تمام معاملات براہ راست اُس کی نگرانی میں انجام پا رہے ہیں۔

۳۸۱؎ یہ اُس تدبیر و انتظام کی وضاحت کی ہے جو 'اِسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ' کے جملے میں بالاجمال بیان ہوا ہے۔ یعنی ہر چیز اپنے مفوضہ فرائض پورے جوش اور سرگرمی کے ساتھ انجام دے رہی ہے۔ نہ کوئی چیز اپنی ذمہ داری سے غافل ہو سکتی ہے اور نہ بال برابر اپنے حدود سے تجاوز کرتی ہے۔ مہ و آفتاب ہوں یا نجوم و کواکب، سب اپنے خالق کے فرماں بردار ہیں، اُس کے حکم سے سرمو انحراف نہیں کرتے۔

۳۸۲؎ یعنی نہ خلق میں اُس کا کوئی شریک ہے اور نہ مخلوقات کی تدبیر امور میں۔ وہی خالق ہے، وہی مالک ہے اور اُسی کا امر و حکم کائنات کے گوشے گوشے میں جاری ہے۔ کسی فرشتے، کسی جن، کسی پیغمبر، کسی ولی کا اِس معاملے میں

رَبَّکُمۡ تَضَرُّعًا وَّ خُفۡیَۃً اِنَّہٗ لَا یُحِبُّ الۡمُعۡتَدِیۡنَ ﴿۵۵﴾ وَ لَا تُفۡسِدُوۡا فِی الۡاَرۡضِ
بَعۡدَ اِصۡلَاحِہَا وَ ادۡعُوۡہُ خَوۡفًا وَّ طَمَعًا اِنَّ رَحۡمَتَ اللّٰہِ قَرِیۡبٌ مِّنَ الۡمُحۡسِنِیۡنَ ﴿۵۶﴾

پروردگار کو گڑگڑاتے ہوئے اور چپکے چپکے پکارو۔[384] یقیناً وہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔[385] اور زمین کی اصلاح کے بعد اُس میں فساد برپا نہ کرو[386] اور اُسی کو پکارو، بیم و رجا، دونوں حالتوں میں۔[387] (یہی

کوئی حصہ نہیں ہے، سب اُس کے حکم کے پابند اور اُس کے سامنے مجبور محض ہیں۔

۳۸۳؎ چنانچہ اِس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اُس کی بارگاہ تک رسائی کے لیے وسائل و وسائط تلاش کیے جائیں۔ اُس کی عظمت و جبروت کے ساتھ اُس کی رحمت و برکت بھی بے پایاں ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...یہ خدا کے باب میں اُس غلط فہمی کا ازالہ ہے جس میں مشرک قومیں بالعموم مبتلا ہوئیں کہ اُنھوں نے خدا کی عظمت و جبروت کا تصور اِس قدر بڑھایا کہ اُس کی صفات رحمت و برکت کا تصور اُس کے نیچے بالکل دب کر رہ گیا۔ اِس غلط فہمی کا نتیجہ یہ نکلا کہ بندوں کے لیے خدا سے براہِ راست تعلق و توسل ناممکن سمجھ لیا گیا اور پھر ایسے وسائل و وسائط کی تلاش ہوئی جو خدا سے مقصد برآری کا ذریعہ بن سکیں...صفات الٰہی کے باب میں یہ گمراہی شرک کے عوامل میں سے ایک بہت بڑا عامل ہے۔ مشرکین نے بہت سے فرضی معبودوں کی پرستش، بالخصوص ملائکہ کی پرستش، اِسی وجہ سے کرنی شروع کی کہ یہ خدا کی چہیتی بیٹیاں ہیں، یہ ہم سے راضی رہیں تو یہ اپنے باپ کو ہم سے راضی رکھیں گی اور پھر سارا جہان ہم پر مہربان ہو جائے گا۔'' (تدبر قرآن ۳/۲۷۹)

۳۸۴؎ مطلب یہ ہے کہ جب خلق بھی اُسی کی ہے اور امر و حکم بھی اُسی کا ہے تو اُس کے حضور میں رعونت اور استکبار کی گنجایش نہیں ہو سکتی۔ اِس کے بعد تو ہر سلیم الفطرت انسان کو اپنا فرض سمجھنا چاہیے کہ اُسے کمال عاجزی اور لجاجت کے ساتھ پکارے۔ اُس کی اداؤں اور حرکات سے بھی اِسی کا اظہار ہونا چاہیے اور الفاظ و عبارات سے بھی۔ پھر اِس عاجزی اور لجاجت میں وقار بھی ہونا چاہیے اور اخلاص بھی۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ لوگوں کو دکھا کر نہیں، اُسے چپکے چپکے پکارو۔ وہ تمھارے دلوں کی حالت کو جانتا اور تمھاری سرگوشیوں کو سنتا ہے۔ اُس کے حضور نہ چیخنے چلانے کی ضرورت ہے اور نہ دکھاوے کا کوئی موقع، وہ سمیع و علیم ہے۔

۳۸۵؎ یعنی اُن کو پسند نہیں کرتا جو اکڑیں اور اپنے حدود سے تجاوز کر کے اپنے آپ کو بڑی چیز سمجھنے لگیں۔ اُس کے سامنے عاجزی اور تضرع ہی زیبا ہے۔

وَهُوَ الَّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیٰحَ بُشْرًا بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهٖ حَتّٰٓی اِذَآ اَقَلَّتْ سَحَابًا
ثِقَالًا سُقْنٰهُ لِبَلَدٍ مَّیِّتٍ فَاَنْزَلْنَا بِهِ الْمَآءَ فَاَخْرَجْنَا بِهٖ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ كَذٰلِكَ
نُخْرِجُ الْمَوْتٰی لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ﴿۵۷﴾ وَالْبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَبَاتُهٗ بِاِذْنِ رَبِّهٖ

خوبی کا راستہ ہے) بے شک، اللہ کی رحمت اُن لوگوں سے قریب ہے جو خوبی اختیار کرنے والے ہیں۔[۳۸۸] ۵۴-۵۶

وہی ہے جو اپنی رحمت (برسانے) سے پہلے ہواؤں کو خوش خبری بنا کر بھیجتا ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ (پانی سے) لدے ہوئے بادل اٹھا لیتی ہیں تو ہم اُسے کسی مردہ زمین کی طرف ہانک لے جاتے ہیں اور وہاں مینہ برسا دیتے ہیں، پھر اُس سے طرح طرح کے پھل پیدا کرتے ہیں۔ اِسی طرح ہم مردوں کو بھی اٹھا کھڑا کریں گے،[۳۸۹] شاید تم یاددہانی حاصل کرو۔[۳۹۰] جو زمین اچھی ہوتی ہے، وہ اپنے

۳۸۶؎ قرآن مجید میں یہ تعبیر نظم اجتماعی کے خلاف سرکشی کے لیے بھی اختیار کی گئی ہے اور خدا اور اُس کے رسولوں کے مقابلے میں سرکشی کے لیے بھی۔ یہاں اِسی دوسرے مفہوم میں ہے۔ انسان نے زمین پر زندگی کی ابتدا کی تو وہ اِس فساد سے پاک تھی۔ بعد کے زمانوں میں بھی رسولوں کی طرف سے اتمام حجت کے بعد اِسے بار بار پاک کیا گیا۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ اِس کی اصلاح کے بعد اِس میں فساد برپا نہ کرو۔

۳۸۷؎ یعنی جن چیزوں کے آرزومند ہو، اُن کے لیے بھی اُسی کو پکارو اور جن سے بچنا چاہتے ہو، اُن کے لیے بھی اُسی کی پناہ ڈھونڈو۔ پیچھے خدا کو پکارنے کی ہیئت بتائی تھی۔ یہ اُس کا محرک بتا دیا ہے کہ خوف وطمع کی ہر حالت میں تمھارا مرجع و مولیٰ صرف اُسی پروردگار کو ہونا چاہیے جو تمھارا اور تمھارے گردوپیش میں پھیلی ہوئی کائنات کا خالق بھی ہے اور اپنی مخلوقات کی تدبیر امور کرنے والا بھی۔

۳۸۸؎ اِس سے معلوم ہوا کہ خوبی اور احسان کے مقام پر فائز رہنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان بیم و رجا، دونوں حالتوں میں اپنے پروردگار کی طرف یک سو رہے اور ہر مشکل کے وقت اُسی سے دعا و مناجات کرے۔

۳۸۹؎ اوپر فرمایا تھا کہ ہر حال میں اللہ ہی سے لو لگاؤ، اُس کی رحمت اُن لوگوں کے قریب ہے جو اللہ سے لو لگاتے ہیں۔ یہ اُس کی تمثیل بیان کر دی ہے کہ جس دن پورے عالم کے لیے اِس رحمت خداوندی کا ظہور ہو گا، اُسے دور نہ

وَالَّذِیۡ خَبُثَ لَا یَخۡرُجُ اِلَّا نَکِدًا کَذٰلِکَ نُصَرِّفُ الۡاٰیٰتِ لِقَوۡمٍ یَّشۡکُرُوۡنَ ﴿۵۸﴾

پروردگار کے حکم سے خوب پھل پھول لاتی ہے اور جو ناقص ہوتی ہے، اُس کی پیداوار بھی ناقص ہی ہوتی ہے۔ (تمھارا معاملہ بھی یہی ہے)[۳۹۱]۔ ہم (اِس قرآن کی آیتوں میں) اپنی نشانیاں اِسی طرح گوناگوں پہلوؤں سے دکھاتے ہیں، اُن کے لیے جو شکرگزار بننا چاہیں[۳۹۲]۔ ۵۷-۵۸

سمجھو۔ جس کی ہوائیں چل رہی ہیں، وہ ابر رحمت بھی عنقریب برس جائے گا اور اُس سے فیض یاب ہونے کے لیے ہم مردوں کو اُسی طرح اٹھا کھڑا کریں گے، جس طرح بارش سے مردہ زمین کو زندہ کر دیتے ہیں۔

آیت میں 'سُقۡنٰہُ' کی ضمیر 'سَحَاب' کے لیے ہے۔ یہ اگرچہ 'سحابۃ' کی جمع ہے، مگر صورت کے لحاظ سے واحد ہے، اِس لیے ضمیر واحد آ گئی ہے۔ 'اَنۡزَلۡنَا بِهِ' میں 'ب' ظرفیہ ہے۔ ہم نے ترجمہ اِسی کے لحاظ سے کیا ہے۔

۳۹۰ یعنی زمین کی اِن نشانیوں میں سے اُس دن کی یاددہانی حاصل کرو جس میں مردے زندہ کیے جائیں گے۔

۳۹۱ یہ اُسی تمثیل کو آگے بڑھا کر اُس رحمت کی طرف اشارہ کر دیا ہے جو قرآن کی صورت میں نازل ہوئی ہے کہ اُس کا فیض بھی ہر شخص کو یکساں نہیں پہنچے گا۔ دلوں کی زمین زرخیز ہوگی تو باغ و چمن لہلہا اُٹھیں گے اور شور زمینوں سے اگر کچھ اگا بھی تو یونہی کچھ خار وخس اگ جائیں گے۔ اِس سے زیادہ کچھ نہ ہوگا۔ آخر میں 'لَا یَخۡرُجُ اِلَّا نَکِدًا' کے الفاظ ہیں۔ جملے کے پچھلے حصے میں 'نَکِد' کا مقابل لفظ عربیت کے اسلوب پر حذف ہو گیا ہے۔ اُس سے جو مفہوم پیدا ہوتا ہے، ہم نے ترجمے میں اُسے ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ تمثیل کس قدر حقیقت افروز اور قرآن کی بلاغت کا کیسا عمدہ نمونہ ہے؟ استاذ امام نے وضاحت فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"...ایک ہی بارش کی تمثیل سے کتنے حقائق آشکارا ہو گئے! توحید کی دلیل بھی سامنے آ گئی، امکان معاد اور وقوع قیامت کی نظیر بھی مل گئی اور ہدایت و ضلالت کے باب میں جو سنت اللہ مقرر ہے، وہ بھی نمایاں ہو گئی۔ گویا سورہ کے آغاز سے یہاں تک جو مسائل زیر بحث آئے تھے، اصولاً وہ سب ہی بے نقاب ہو گئے... یہ کائنات پروردگار نے بنائی ہی ایسی شکل میں ہے کہ اگر انسان دیدۂ بینا رکھتا ہو تو پتا پتا، بوٹا بوٹا اُن حقائق کی شہادت دے رہا ہے جن کی دعوت قرآن دے رہا ہے، لیکن دیکھنے والی آنکھیں اور سننے والے کان کہاں ہیں!!" (تدبر قرآن ۳/۲۸۵)

۳۹۲ اصل الفاظ ہیں: 'لِقَوۡمٍ یَّشۡکُرُوۡنَ'۔ اِن میں فعل ارادۂ فعل کے لیے ہے۔ شکر کی حقیقت قدردانی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ قرآن میں خدا نے اپنی نشانیوں کی طرف گوناگوں پہلوؤں سے جو توجہ دلائی ہے، یہ اُس کا بہت بڑا احسان ہے۔تم اِس کی قدر کرو گے اور اِس کے نتیجے میں خدا کے شکر گزار بننا چاہو گے تو تمھارے دلوں کی زمین بھی سرسبز و شاداب ہو جائے گی۔

[باقی]

محمد رفیع مفتی

حقیقت ایمان

(۸۳)

عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: ذَاقَ طَعْمَ الْإِيْمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللّٰهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُوْلًا.

(مسلم، رقم ۱۵۱)

حضرت عباس بن عبدالمطلب (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اُس شخص نے ایمان کا ذائقہ چکھ لیا جو خدا کے رب، اسلام کے دین اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے رسول ہونے پر راضی ہو گیا۔

توضیح:

حق فطری اور طبعی طور پر انسان کو محبوب ہے، وہ ہمیشہ اسے رغبت کے ساتھ قبول کرتا ہے۔ جو حقائق ہمیں آنکھوں سے دکھائی اور کانوں سے سنائی دیتے ہیں، انھیں ماننے اور قبول کرنے میں کوئی بھی دوسرے سے پیچھے رہنا پسند نہیں کرتا۔

ایمان کیا ہے؟ بن دیکھے حقائق کو وجدان اور عقل وفطرت کی گواہی پر ماننا۔ اگر انسان مفاد یا عناد کی کسی دلدل میں نہ پھنسا ہو تو پھر وہ ان بن دیکھے حقائق کو بھی دیکھے ہوئے حقائق کی طرح قبول کرتا اور مانتا ہے۔ یہی چیز ایمان

لانا ہے۔

اس ایمان کا ذائقہ یقیناً وہی شخص چکھ سکتا ہے جو دل کی پوری رضامندی سے ان حقائق کو قبول کرے اور مانے گا۔ خدا کا رب ہونا، اسلام کا دین ہونا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا رسول ہونا، یہ سب بن دیکھے حقائق ہیں۔ چنانچہ جو شخص انھیں دل کی پوری رضامندی سے مانے گا، اسی کو حقیقت ایمان میسر آئے گی اور وہی ایمان کا ذائقہ چکھے گا۔

حلاوت ایمان

(۸۴)

عَنْ أَنَسٍ (رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ) عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلّٰهِ وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ. (بخاری، رقم ۱۶)

حضرت انس (بن مالک رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس میں یہ تین خوبیاں موجود ہوں گی، وہ ایمان کی حلاوت پا لے گا، (پہلی) یہ کہ اُسے اللہ اور اُس کا رسول اپنے ماسوا سے زیادہ محبوب ہوں، (دوسری) یہ کہ وہ لوگوں سے صرف اللہ ہی کے لیے محبت رکھے اور (تیسری) یہ کہ وہ کفر کی طرف لوٹ جانے کو ایسا برا جانے کہ جیسا کہ وہ آگ میں ڈالے جانے کو برا جانتا ہے۔

توضیح:

ایمان بن دیکھے حقائق کو صدق دل سے ماننے کا نام ہے۔ انسان کی عقل اور دل، دونوں حق کو محبوب رکھتے ہیں۔ چنانچہ قبولیت حق اپنے اندر ایک حلاوت اور مٹھاس رکھتی ہے۔ فرمایا کہ یہ حلاوت ایمان اس شخص کو میسر آ سکتی ہے:

۱۔ جسے خدا اور اُس کا رسول اپنے سوا ہر چیز سے زیادہ محبوب ہوں، یعنی وہ خدا اور رسول کو کسی بھی چیز کی خاطر نہ چھوڑ سکتا ہو اور اِن کی خاطر وہ ہر چیز کو قربان کر سکتا ہو۔

۲۔ وہ اگر کسی سے محبت بھی کرے تو اللہ ہی کی خاطر کرے، یعنی اس کے بہترین جذبات پر خدا کی پسند و ناپسند ہی کا راج ہو۔

۳۔ وہ اپنے کفر کی طرف لوٹنے کو اتنا برا سمجھے جتنا وہ اپنے آگ میں ڈالے جانے کو ناگوار جانتا ہے، یعنی اسے اپنا ایمان انتہائی درجے میں عزیز ہو۔

معیار ایمان

(۸۵)

عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَّالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ. (بخاری، رقم ۱۵۔ مسلم، رقم ۱۶۹)

حضرت انس (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی شخص اُس وقت تک (حقیقی) مومن نہیں ہوسکتا، جب تک میں اُسے اُس کے والدین، اُس کی اولاد اور (اس سے متعلق) سب لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔

توضیح:

انبیا انسانوں کے لیے خدا کی رحمت کا ظہور ہوتے ہیں۔ وہ لوگوں کو اللہ کی ناراضی سے بچانے اور اس کی خوشنودی کی راہ پر لے جانے کے لیے بلاتے ہیں تاکہ وہ خدا کے ہاں ابدی کامیابی حاصل کریں۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ وہ انسانوں کے انتہائی خیر خواہ ہوتے ہیں۔

قرآن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے ارشاد باری ہے:

لَقَدْ جَآءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيْصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُ وْفٌ رَّحِيْمٌ. (التوبہ ۹: ۱۲۸)	’’تمھارے پاس تم ہی میں سے ایک رسول آچکا ہے، جس پر تمھارا ہلاکت میں پڑنا بہت شاق ہے، وہ تمھارے ایمان کا حریص ہے اور اہل ایمان کے لیے وہ سراپا

شفقت ورحمت ہے۔''

اور پھر مومنوں پر اس رسول کا حق بیان کرتے ہوئے فرمایا:

اَلنَّبِیُّ اَوۡلٰی بِالۡمُؤۡمِنِیۡنَ مِنۡ اَنۡفُسِہِمۡ. (الاحزاب ۳۳:۶) ''مومنوں پر نبی کا حق ان کی اپنی جانوں سے بھی زیادہ ہے۔''

چنانچہ مومنوں پر اس حق کی ادائیگی لازم ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کو ان الفاظ میں بیان فرمایا کہ کوئی شخص اُس وقت تک حقیقی مومن نہیں ہوسکتا، جب تک میں اُسے اُس کی اولاد، اُس کے والدین اور اس سے متعلق سب لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔

ایمان واسلام کی حقیقت

(۸۶)

عَنِ الۡبَرَّاءِ بۡنِ عَازِبٍ قَالَ: قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَیۡتَ مَضۡجَعَکَ فَتَوَضَّأۡ وُضُوۡءَکَ لِلصَّلٰوۃِ ثُمَّ اضۡطَجِعۡ عَلٰی شِقِّکَ الۡأَیۡمَنِ ثُمَّ قُلِ اَللّٰہُمَّ أَسۡلَمۡتُ وَجۡہِیۡ إِلَیۡکَ وَفَوَّضۡتُ أَمۡرِیۡ إِلَیۡکَ وَأَلۡجَأۡتُ ظَہۡرِیۡ إِلَیۡکَ رَغۡبَۃً وَرَہۡبَۃً إِلَیۡکَ لَا مَلۡجَأَ وَلَا مَنۡجٰی مِنۡکَ إِلَّا إِلَیۡکَ اَللّٰہُمَّ آمَنۡتُ بِکِتَابِکَ الَّذِیۡ أَنۡزَلۡتَ وَبِنَبِیِّکَ الَّذِیۡ أَرۡسَلۡتَ فَإِنۡ مُتَّ مِنۡ لَیۡلَتِکَ فَأَنۡتَ عَلَی الۡفِطۡرَۃِ وَاجۡعَلۡہُنَّ آخِرَ مَا تَتَکَلَّمُ بِہِ. (بخاری، رقم ۲۴۷)

حضرت براء بن عازب (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم اپنے بستر پر سونے کے لیے آؤ تو اسی طرح وضو کرو، جس طرح نماز کے لیے کرتے ہو، پھر دائیں کروٹ پر لیٹ کر یہ کہو کہ اے اللہ، میں نے اپنے آپ کو تیرے حوالے کر دیا ہے، اور اپنا معاملہ تیرے سپرد کر دیا ہے اور تجھ سے ٹیک لگا لی ہے، (تیرے اشتیاق میں) بڑھتے ہوئے اور (تیری عظمت سے)

لرزتے ہوئے۔ تجھ سے بھاگ کر کہیں پناہ اور کہیں ٹھکانا نہیں، اور اگر ہے تو تیرے ہی پاس ہے۔ پروردگار، میں تیری کتاب پر ایمان لایا ہوں جو تو نے نازل کی ہے، اور تیرے نبی پر ایمان لایا ہوں جسے تو نے رسول بنا کر بھیجا ہے۔ (آپ نے فرمایا) پھر اگر تم اسی رات وفات پا گئے تو تمھاری موت فطرت (اسلام) پر ہو گی، (چنانچہ) تم کوشش کرو کہ سونے سے پہلے تمھارے آخری کلمات یہی ہوں۔

توضیح:

اسلام اور ایمان کیا ہے؟ ایک مسلمان اور مومن کی شخصیت کیسی ہوتی ہے؟ خدا کے ساتھ اُس کا کیا تعلق ہوتا ہے اور وہ اُس کی زندگی میں کیا اہمیت رکھتا ہے؟ یہ حدیث ان سب سوالوں کا جواب دیتی ہے۔

مسلمان اور مومن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی ذات اور اپنے سب معاملات کو خدا کے حوالے کر دے، وہ ہر معاملے میں اسی کا سہارا لے اور اسی پر اعتماد کرے، اس حال میں کہ اس کا دل خدا کی محبت سے لبریز اور اسی کی عظمت سے ترساں ہو۔ وہ جانتا ہو کہ خدا سے بھاگ کر کہیں کوئی جائے پناہ نہیں، مگر اسی کے پاس اور وہ اللہ کی کتاب اور اُس کے رسول پر دل کی گہرائی سے ایمان رکھتا ہو۔

اگر کسی شخص کے ہاں یہ سب کچھ موجود ہے تو پھر وہ واقعی اسلام اور ایمان کی دولت سے بہرہ یاب ہے۔

محمد وسیم اختر مفتی

بلال رضی اللہ عنہ

[''سیر وسوانح'' کے زیر عنوان شائع ہونے والے مضامین ان کے فاضل مصنفین کی اپنی تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں، ان سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

(۲)

اب آپ نے بلال کو خانہ کعبہ کی چھت پر چڑھ کر اذان دینے کا حکم دیا۔ زبیر کہتے ہیں، اس کا مقصد مشرکین کو مرعوب کرنا تھا۔ ان میں سے اکثر اس وقت پہاڑوں پر چڑھے ہوئے تھے۔ حارث بن ہشام اور صفوان بن امیہ نے دیکھا تو کہا، اس حبشی کو تو دیکھو۔ صفوان نے کہا، خدا کا شکر ہے کہ اس نے یہ دن دیکھنے سے پہلے ہی میرے والد کو اٹھا لیا۔ عکرمہ بن ابوجہل (یا ابوجہل کی بیٹی جویریہ) نے کہا، اللہ نے ابوالحکم (ابوجہل) کو عزت بخشی کہ اس غلام کو اذان دیتے دیکھنے کا موقع نہیں دیا۔ عتاب (یا خالد) بن اسید نے بھی ایسی ہی بات کہی۔ سہیل بن عمرو اور اس کے ساتھیوں نے اس موقع پر اپنے چہرے ڈھانپ لیے۔ بعد میں ان اصحاب میں سے اکثر نے اسلام قبول کر لیا۔

جنگ حنین ۸ھ کے موقع پر حضرت معاویہ نے ۱۰۰ اونٹ اور ۴۰ اوقیہ (۱۳۴ تولے) سونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نذر کیے۔ سونا بلال نے تولا۔ حنین سے آپ جعرانہ آئے، بلال نے ہاتھ میں کپڑا پکڑ رکھا تھا جس میں چاندی تھی۔ آپ اس میں مٹھی بھرتے اور لوگوں میں بانٹتے جاتے۔

غزوۂ تبوک (۹ھ) کے موقع پر ابوموسیٰ اشعری اپنے ساتھیوں کے کہنے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سواری کے لیے اونٹ مانگنے گئے۔ آپ نے فرمایا، میں کوئی سواری مہیا نہ کروں گا۔ ابوموسیٰ رنجیدہ ہو کر لوٹے ہی تھے کہ بلال آ گئے اور ندا دی، رسول اکرم تمھیں بلا رہے ہیں۔ تب آپ نے انھیں ۶ اونٹ عطا کیے جو آپ نے اسی وقت

سعد سے خریدے تھے۔

۹ھ میں بنوتمیم کے سردار زبرقان بن بدر، قیس بن عاصم، عمرو بن اہتم اور اقرع بن حابس اپنے ان قیدیوں کو چھڑانے کے لیے مدینہ آئے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر عیینہ بن بدر نے گرفتار کیے تھے۔ بلال ظہر کی اذان دے چکے تھے، مسجد میں اہل ایمان آپ کی آمد کے منتظر بیٹھے تھے۔ ان لوگوں نے جلد بازی کی اور حجرۂ مبارکہ کے باہر کھڑے ہو کر آپ کو آوازیں دینے لگے۔ اس موقع پر سورۂ حجرات کی آیات، اِنَّ الَّذِیْنَ یُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرَاتِ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ۔ وَ لَوْ اَنَّهُمْ صَبَرُوْا حَتّٰى تَخْرُجَ اِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ۔ بلاشبہ وہ لوگ جو حجروں کے باہر سے آپ کو آوازیں دیتے ہیں، ان میں سے اکثر عقل سے عاری ہیں۔ اگر یہ صبر کر لیتے یہاں تک کہ آپ باہر نکل آتے تو یہ ان کے حق میں بہتر ہوتا۔ (آیات: ۴، ۵)

حارث بن حسان علا بن حضرمی کی شکایت لے کر مدینہ پہنچے تو دیکھا کہ مسجد نبوی کھچا کھچ بھری ہوئی ہے اور بلال گلے میں تلوار لٹکائے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آگے کھڑے تھے۔ انھوں نے آپ سے درخواست کی کہ بنوتمیم اور بنوبکر کے جھگڑوں کو نمٹانے کے لیے دہنا کے مقام کو ان کے درمیان حد فاصل قرار دے دیں۔

۱۰ھ میں بنومحارب کا وفد مدینہ آیا، اسے رملہ بنت حارث کے گھر ٹھہرایا گیا۔ بلال صبح و شام انھیں کھانا پہنچاتے رہے۔ انھوں نے اسلام قبول کر لیا۔ بنوثقیف کا وفد مدینہ آ کر مشرف بہ اسلام ہوا تو رمضان (۱۰ھ) کا مہینہ تھا۔ بلال انھیں سحر و افطار کا کھانا پہنچاتے۔ وہ کہتے، فجر تو ہو چکی تو بلال جواب دیتے، میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سحری کرتے چھوڑ کر آیا ہوں۔ بلال طعام افطار لاتے تو بنوثقیف کے افراد کہتے، ابھی سورج پوری طرح غروب نہیں ہوا۔ وہ کہتے، میں آپ کے افطار کر لینے کے بعد تمھارے پاس آیا ہوں پھر خود بھی تھال میں ہاتھ ڈال کر ایک لقمہ لے لیتے۔

ابوامامہ باہلی حجۃ الوداع کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں، ۸ ذی الحجہ (یوم ترویہ) کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ پہنچے۔ بلال آپ کے ساتھ تھے، ان کے ہاتھ میں ایک چھڑی تھی جس پر وہ کپڑا ٹانگ کر دھوپ سے بچانے کے لیے آپ پر سایہ کیے ہوئے تھے۔ ۹ ذی الحجہ کو آپ نے میدان عرفات میں وقوف کیا، اہل ایمان کو پہلا خطبہ ارشاد کیا، بلال نے اذان دی تو دوسرا خطبہ شروع فرمایا۔ اس سے فارغ ہوئے تو بلال نے دوسری اذان دی۔ انھوں نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھائی، پھر اقامت کہی تو آپ نے عصر کی جماعت کرائی۔ دوسری روایت کے مطابق آپ نے ایک ہی خطبہ دیا اور اس کے فوراً بعد دونوں نمازیں متصلاً پڑھا دی۔ آپ کی رمی کے واقعات

روایت کرتے ہوئے ام حصین کہتی ہیں، بلال آپ کی اونٹنی کی مہار تھامے ہوئے تھے۔اسامہ بن زید آپ پر کپڑا تان کر سایہ کیے ہوئے تھے۔جمرۂ عقبہ کو کنکر مارنے کے بعد آپ نے خطبہ ارشاد فرمایا۔

حبشہ (Ethiopia) کے شاہ نجاشی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تین نیزے تحفے کے طور پر بھیجے۔ایک نیزہ آپ نے اپنے پاس رکھا،ایک سیدنا علی اور ایک سیدنا عمر کو دے دیا تھا۔عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کی نمازیں آپ کھلے میدان میں پڑھاتے تھے، جب عید کے میدان کی طرف روانہ ہوتے تو بلال آپ والا نیزہ اٹھا کر آپ کے آگے آگے چلتے۔دوگانہ ادا کرنے سے پہلے بلال اسے آپ کے مصلی کے آگے گاڑ کر سترہ بنا دیتے۔آپ نے نماز استسقا ادا فرمائی تو بھی بلال نے یہ نیزہ اٹھایا اور اسے سترے کے طور پر استعمال کیا۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کے نواح میں ابطح کے مقام پر عصر کی نماز پڑھائی،تب بھی بلال نے اذان کے بعد آپ کے سامنے نیزہ گاڑا اور پھر اقامت کہی۔اسی موقع کا واقعہ ہے کہ بلال نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ کا وضو کا (بچا ہوا) پانی پکڑا تو صحابہ اس کی طرف لپکے۔ جسے کچھ پانی مل گیا،اس نے جسم پر مل لیا اور جسے نہ مل سکا،اس نے اپنے ساتھی کے ہاتھ کی تری حاصل کر لی۔عہد صدیقی میں بھی بلال ہی نیزہ برداری کرتے رہے تاہم حضرت عمر اور حضرت عثمان کے عہد ہاے حکومت میں سعد قرظ (سعد بن عائذ جو قرظ یعنی کیکر کا کاروبار کرتے تھے) نے یہ فریضہ انجام دیا۔ابن سعد اپنے دور کا حال بیان کرتے ہیں،آج کل عید کے موقعوں پر امرا کے جلوس کے آگے اٹھائے جانا والا نیزہ یہی ہے۔

ایک عید کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خیال ہوا کہ آپ عورتوں کو خطبہ سنا نہیں پائے چنانچہ آپ بلال کو لے کر عیدگاہ کے زنانہ حصے کی طرف آئے، بلال نے ہاتھ پر ٹیک لگائی اور عورتوں کو (دوبارہ) وعظ فرمایا اور صدقہ کرنے کا حکم دیا۔عورتیں اپنی بالیاں اور انگوٹھیاں پھینکنے لگیں اور بلال اپنے کپڑے کے کونے میں لپیٹنے لگے۔

ایک دفعہ انصار کے قبیلہ بنوعمرو بن عوف کے مابین لڑائی جھگڑا ہو گیا۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو ظہر کی نماز پڑھا کر قبا تشریف لے گئے۔آپ کو وہاں دیر ہو گئی اور عصر کی نماز کا وقت ہو گیا۔بلال نے اذان دے کر سیدنا ابوبکر سے کہا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو رکنا پڑ گیا ہے، آپ لوگوں کو نماز پڑھا دیں گے؟انھوں نے کہا، ہاں۔تب بلال نے اقامت کہی اور سیدنا ابوبکر سجادۂ امامت پر کھڑے ہو گئے۔نماز جاری تھی کہ آپ واپس لوٹ آئے اور صفوں کے بیچ میں سے گزرتے ہوئے پہلی صف تک پہنچ گئے۔سیدنا ابوبکر نماز پڑھانے میں اتنے مگن تھے کہ انھیں پتا نہ چلا،مقتدیوں نے بار بار تالیاں بجائیں تو وہ پیچھے ہٹے اور آپ نے نماز مکمل کرائی۔فارغ ہونے کے آپ نے صحابہ کو تالیاں بجانے سے منع فرمایا اور کہا، جسے دوران نماز میں کوئی شبہ پیش آ جائے تو سبحان اللہ کہے۔

زینب بنت معاویہ اپنے شوہر عبداللہ بن مسعود اور اپنے یتیم بھانجوں اور بھتیجوں پر انفاق کرتی تھیں جو ان کی پرورش میں تھے۔ وہ نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرنے آئیں، آیا یہ انفاق درست ہے؟ آپ کے ہاں ایک انصاریہ کھڑی تھیں، انھیں بھی ایسا ہی سوال درپیش تھا۔ بلال ان کے پاس سے گزرے تو انھوں نے ان سے درخواست کی کہ اس سوال کا جواب پوچھ کر بتائیں۔ آپ نے فرمایا، زینب کو دہرا اجر ملے گا، ایک حق قرابت ادا کرنے کا اور دوسرا صدقہ دینے کا۔

ایک بار بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کھجور کی عمدہ قسم برنی لے کر آئے۔ آپ نے پوچھا، یہ کہاں سے آئی؟ انھوں نے بتایا، میرے پاس ہلکی کھجور تھی، میں نے اس کے دو صاع دے کر بدلے میں اس کا ایک صاع لے لیا تاکہ آپ کو کھلاؤں۔ آپ نے فرمایا، اوہ! اوہ! یہ تو عین سود ہے، بالکل ہی سود ہے۔ ایسا ہرگز نہ کرنا۔ جب تم کھجور خریدنا (یعنی اس کا تبادلہ کرنا) چاہو تو اسے بیچ کر اناج کی کوئی اور جنس لے لو پھر اس کے بدلے میں وہ کھجور لے لو جو تمھیں چاہیے۔

نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے رخصت ہونے کا وقت آیا۔ آپ کا مرض شدید ہو چکا تھا جب بلال نماز کے لیے کہنے آئے۔ آپ نے فرمایا، ابوبکر کو کہو، لوگوں کو نماز پڑھا دیں۔ آپ کی وفات ہو چکی تھی، ابھی تدفین نہ ہوئی تھی کہ بلال اذان کے لیے کھڑے ہوئے۔ انھوں نے ''اشھد ان محمداً رسول اللّٰہ'' پکارا تو مسجد میں موجود صحابہ پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے۔ تدفین کے بعد سیدنا ابوبکر نے اذان دینے کو کہا تو بلال نے جواب دیا، اگر آپ نے مجھے اس لیے آزاد کیا تھا کہ میں آپ کی بات مانتا رہوں تب تو ٹھیک ہے لیکن اگر آپ کا آزاد کرنا اللہ کی خاطر تھا تو معاملہ میرے اور اللہ کے بیچ رہنے دیں۔ حضرت ابوبکر یہ کہہ کر خاموش ہو گئے، میں نے تو تمھیں اللہ کی رضا جوئی کے لیے آزاد کیا تھا۔ بلال نے کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد میں کسی کے لیے اذان نہ دوں گا۔

نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کے بعد سیدنا بلال حضرت ابوبکر کے پاس آئے اور کہا، یاخلیفۃ رسول اللہ! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے، ''مومن کا بہترین عمل اللہ کی راہ میں جہاد کرنا ہے۔'' سیدنا ابوبکر نے پوچھا، بلال! تم کیا چاہتے ہو؟ انھوں نے، میں اللہ کی راہ میں جہاد کرنے کے لیے سرحدوں پر جانا چاہتا ہوں۔ حضرت ابوبکر نے کہا، بلال! میں تمھیں اللہ کا اور اپنے اس احترام اور حق کا واسطہ دے کر کہتا ہوں جو تمھارے دل میں ہے، میں بوڑھا اور کم زور ہو گیا ہوں اور میری عمر تھوڑی رہ گئی ہے، تم شہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ جاؤ۔ چنانچہ وہ مدینہ ہی میں مقیم رہے۔ خلیفۂ اول کی وفات کے بعد وہ سیدنا عمر کے پاس آئے اور وہی بات

کہی۔ حضرت عمر نے بھی وہی جواب دیا تو بلال نے جانے پر اصرار کیا۔ سیدنا عمر نے پوچھا، تو میں اذان کا فریضہ کسے سونپوں؟ انھوں نے کہا، سعد قرظ کو، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی اذان دے چکے ہیں۔ سعید بن مسیّب کی روایت کے مطابق بلال عہد صدیقی ہی میں شام چلے گئے تھے۔ سیدنا ابوبکر نے شام کو جانے والے جس دستے کا سربراہ معاویہ بن ابوسفیان کو مقرر کیا تھا، بلال اس میں شامل تھے۔

حضرت بلال نے حمص کی پہلی جنگ (۱۵ھ) میں شرکت کی۔ حمص فتح ہونے کے بعد کمانڈر ان چیف ابوعبیدہ نے سمط بن اسود کو بنومعاویہ، اشعث بن میناس کو سکون اور مقداد کو بلی بھیج دیا۔ بلال اور خالد فوج میں رہے۔

۱۷ھ کے اواخر میں بیت المقدس اور رملہ (رام اللہ) کے بیچ واقع عمواس نامی بستی میں طاعون کی وبا پھوٹی اور شام و عراق کے سارے علاقے میں پھیل گئی۔ مجموعی طور پر اس نے ۲۵ ہزار مسلمانوں کی جان لے لی۔ وبا ختم ہوئی تو حضرت عمر شام پہنچے، انھوں نے حمص، دمشق اور شام کے انتظامی معاملات نمٹائے اور وبا میں وفات پانے والوں کے میراث کے مسائل سلجھائے۔ پھر وہ جابیہ پہنچے، بلال ان کے ساتھ تھے۔ ظہر کی نماز کا وقت ہوا تو لوگوں نے اصرار کیا، بلال اذان دیں۔ کئی سالوں کے بعد بلال کی آواز بلند ہوئی تو سیدنا عمر، وہاں پر موجود صحابہ اور حاضرین ہچکیاں لے کر رونے لگے، خود بلال کی ڈاڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ شام کی سرزمین میں بیت المقدس کے قریب بلال کی یہ پہلی اور آخری اذان تھی۔ ۱۷ھ ہی میں سیدنا عمر نے خالد بن ولید سے قنسرین کی کمان واپس لینے کا حکم دیا۔ ان پر ایک قصیدہ گو اشعث بن قیس کو ۱۰ ہزار درہم انعام میں دینے کا الزام تھا۔ ابوعبیدہ نے یہ فرمان ملنے کے بعد لوگوں کو مسجد میں جمع کر لیا، خود منبر پر بیٹھ گئے اور خالد کو اپنے سامنے کھڑا کر لیا۔ فرمان کے الفاظ کی پیروی کرتے ہوئے بلال نے خالد کا عمامہ کھولا، وہ ٹوپی اتاری جس پر عمامہ بندھا تھا پھر عمامے کا طوق بنا کر خالد کے گلے میں ڈال دیا۔ بلال نے خالد کے تمام مال کو دو حصوں میں بانٹ کر آدھا ان سے لے لیا۔ جوتا تقسیم ہونے سے رہ گیا تو ابوعبیدہ نے کہا، یوں نہیں، ایک پاؤں خالد کے پاس رہنے دو اور دوسرا ضبط کر لو۔ کاروائی مکمل ہونے کے بعد ابوعبیدہ نے منبر سے اتر کر خالد سے معذرت کی اور کہا، یہ سب امتثال امر امیر المومنین میں تھا۔

قیام شام کے دوران ہی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم بلال کے خواب میں آئے اور فرمایا، بلال! یہ دوری کیسی؟ کیا وقت نہیں آیا کہ تم ہماری زیارت کو آؤ؟ چنانچہ بلال مدینہ آئے اور آپ کی قبر پر بیٹھ کر زار و قطار روتے رہے۔ حسنین آئے تو بلال ان سے لپٹتے اور انھیں چومتے رہے۔ ایک روایت کے مطابق انھوں نے ان دونوں کی خواہش پر فجر کی اذان بھی دی لیکن پوری نہ کر پائے۔

عبداللہ ہوزنی کہتے ہیں، حلب (شام) میں حضرت بلال سے میری ملاقات ہوئی تو میں نے ان سے رسول اکرم کے انفاق کے بارے میں سوال کیا۔ انھوں نے بتایا، آپ کے پاس جب کوئی مسلمان آتا اور آپ دیکھتے کہ اس کے پاس پہننے کو کپڑے نہیں یا کھانے کو کچھ نہیں تو مجھے قرض لے کر اس کے کپڑوں اور خوراک کا بندوبست کرنے کا حکم ارشاد کرتے۔ ایک بار مجھے ایک مشرک ملا اور کہا، میرے پاس بہت مال ہے مجھ سے قرض لے لیا کرو۔ میں نے اس سے ادھار پکڑ لیا۔ کچھ عرصہ گزرا، میں وضو کر کے اذان دینے لگا تھا کہ وہی مشرک چند تاجروں کو لے کر آ گیا اور سخت لہجے میں رقم کا مطالبہ کیا جس کی واپسی کی مدت میں چار روز رہتے تھے۔ اس نے کہا، میں نے تو صرف اس لیے تمھیں قرض دیا تھا کہ تم میری غلامی میں آ جاؤ اور میں تمھیں اپنی بکریاں چرانے کا کام سونپ دوں۔ نماز کے بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان مسلمانوں سے سوال کرنے کی اجازت مانگی جو خوش حال تھے۔ فجر سے پہلے میں اس غرض سے گھر سے نکلا ہی تھا کہ ایک شخص سامان سے لدے ہوئے چار اونٹ لیے کھڑا مل گیا۔ آپ کو اطلاع کی تو فرمایا، یہ تمھارے قرض کی ادائی ہے۔ میں نے سامان اتار کر فجر کی اذان دی۔ نماز کے بعد بقیع پہنچا اور اعلان کر دیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ جس کا بھی کوئی قرض ہے، لے لے۔ چند لمحوں میں آپ کا تمام دین ادا ہو گیا، ڈیڑھ یا دو اوقیہ (دینار، اشرفیاں) میرے پاس بچ گئے۔ میں پھر آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو فرمایا، میں انتظار کروں گا کہ تم ان دیناروں سے بھی میرا پیچھا چھڑا دو۔ اگلے روز دو مسافر آئے تو میں ان کے کھانے پینے اور کپڑے لتے کا انتظام کرنے میں انھیں صرف کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر کی تو فرمایا، اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اس حال میں موت نہیں دی کہ دو دینار بھی پاس ہوتے۔

بلال کا رنگ گہرا گندمی (سیاہ) تھا۔ ان کا قد لمبا تھا، لاغر ہونے کی وجہ سے جسم کسی قدر خمیدہ تھا۔ سر کے بال گھنے اور کھچڑی تھے جن پر وہ کوئی رنگ نہ لگاتے تھے۔ رخسار ہلکے اور کم زور تھے۔ تمام مؤرخین کہتے ہیں، بلال کی کوئی اولاد نہ ہوئی تاہم ابن اثیر نے ۵۱۹ھ میں سمرقند میں وفات پانے والے ہلال بن عبدالرحمان کو بلال کی اولاد (نسل) میں سے بتایا ہے۔ بلال کی کنیت ابوعبداللہ تھی۔ دوسری روایات میں ابوعبدالکریم یا ابوعبدالرحمان کو ان کی کنیت بتایا گیا ہے۔ بلال کے بھائی کا نام خالد اور بہن کا غفرہ تھا۔ مکہ میں جنم لینے اور اسی شہر میں اپنے شب و روز بسر کرنے کا اثر تھا کہ بلال فصیح عربی بولتے تھے۔ ابن کثیر کہتے ہیں، یہ غلط ہے کہ وہ شین نہ بول سکتے تھے۔ یہ خیال ان سین بلال عند اللّٰہ شیناً والی روایت کی بنیاد پر کیا گیا ہے جو قطعاً بے اصل ہے۔

بلال کی شادی بنو زہرہ کی ایک عرب عورت سے ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ابوبکیر کی بیٹی سے ان کا

رشتہ طے فرمایا۔ابوبکیر کے بیٹے آپ کے پاس آئے اور کہا، ہماری فلاں بہن کی شادی کرا دیں۔آپ نے فرمایا، تمھارا بلال کے بارے میں کیا خیال ہے؟ انھوں نے جواب نہ دیا اور چلے گئے۔ کچھ عرصہ کے بعد پھر آئے اور کہا، ہماری فلاں بہن کا نکاح کرا دیں۔آپ نے فرمایا،تم بلال سے اعراض کیوں کر رہے ہو؟ اب بھی انھوں نے یہ رشتہ طے نہ کیا اور تیسری بار پھر آئے اور اپنی درخواست پیش کی۔آپ نے فرمایا،تم بلال کا رشتہ کیوں چھوڑ رہے ہے؟ ایک جنتی شخص سے روگردانی کیوں کر رہے ہو؟ تب انھوں نے یہ رشتہ مان لیا۔ بلال نے اپنے اور اپنے بھائی کے لیے ایک یمنی (یا خولانی) گھرانے میں رشتے کا پیغام بھیجا اور کہا، میں بلال ہوں اور یہ میرا بھائی ہے۔ہم دونوں حبشی غلام اور گم راہ تھے۔اللہ نے اسلام کی طرف ہماری راہ نمائی کی اور ہمیں آزاد کیا۔آپ اگر اپنی بیٹیاں ہمارے نکاح میں دے دیں تو الحمد للہ، اگر انکار کر دیں تو اللہ اکبر۔دونوں کی وہاں شادی ہو گئی، بلال کی بیوی کا نام ہند خولانی تھا۔ بلال رضی اللہ عنہ کے ایک بھائی نے جو خود کو عربی کہلاتا تھا ایک عرب عورت سے شادی کی بات کی۔اس کے اہل خانہ نے کہا، اگر بلال آ جائیں تو ہم یہ رشتہ دے دیں گے۔ بلال آئے،تشہد پڑھا اور کہا، میں بلال بن رباح ہوں، یہ میرا بھائی ہے اور اخلاق و عادات میں سخت درشت ہے۔اگر آپ اس سے بیٹی بیاہنا چاہتے ہیں تو بیاہ دیں اور اگر اس کا رشتہ چھوڑنا چاہتے ہیں تو چھوڑ سکتے ہیں۔وہ بلال کی راست گوئی سے بہت متاثر ہوئے اور کہا،جس کا بھائی ایسا ہو،ہم اس سے ضرور ناتا جوڑیں گے۔

حضرت بلال بہت صاحب فضیلت تھے۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے،''بلال حبشہ کے سبقت کرنے والے ہیں۔''یعنی حبشہ کے باشندگان میں سے انھوں ہی نے ایمان واسلام کی طرف سبقت کی۔آپ نے ان کے جنتی ہونے کی شہادت بھی دی،ایک بار بلال سے فرمایا، میں جنت پہنچا تو اپنے آگے آگے تمھارے جوتوں کی چاپ سنی،اپنا کیا ہوا ایسا عمل بتاؤ جس کے مقبول ہونے کی تمھیں بہت امید ہو۔انھوں نے جواب دیا، میں ہر وقت باوضو رہنے کی کوشش کرتا ہوں۔وضوٹوٹ جاتا ہے تو دوبارہ کر لیتا ہوں اور جب بھی وضو کرتا ہوں، دو رکعت تحیۃ الوضو پڑھنا لازم سمجھتا ہوں۔آپ نے فرمایا، ہاں یہی عمل اتنے بلند مرتبے تک پہنچا سکتا ہے۔حضرت عمر ہمیشہ انھیں سیدی بلال کہہ کر پکارتے اور کہتے،سیدنا ابوبکر ہمارے سردار ہیں، انھوں نے ہمارے سردار بلال کو آزاد کیا۔ بعثت کے بالکل ابتدائی زمانے میں عمرو بن عبسہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات جاننے کے لیے مکہ پہنچے،آپ سے ان کی ملاقات سوق عکاظ میں ہوئی۔انھوں نے پوچھا، آپ کو اللہ نے کیا پیغام دے کر بھیجا ہے؟ فرمایا،صلہ رحمی کرنا، بت شکنی کرنا اور شرک سے پاک ہو کر اللہ واحد کی عبادت کرنا۔عمرو نے پوچھا، اس مقصد میں کس نے آپ کا ساتھ

دیا؟ جواب فرمایا، ایک آزاد (ابوبکر) اور ایک غلام (بلال) نے۔ اس جلالت قدر کے باوجود بلال بہت منکسر المزاج تھے۔ لوگ ان کے پاس آ کر ان کے فضائل بیان کرتے اور اللہ کے ہاں ان کے مرتبہ و مقام کو سراہتے تو جواب دیتے، میں تو بس ایک حبشی ہوں، کل تک غلام تھا۔ ایک سیاہ فام نے سعید بن مسیّب کے آگے دست سوال دراز کیا تو انھوں نے کہا، کالا ہونے کی وجہ سے افسردہ نہ ہو جاؤ۔ بہترین انسانوں میں سے تین سیاہ فام تھے، بلال، عمر کے آزاد کردہ غلام مِہجع اور بڑے بڑے ہونٹوں والے سیاہ فام حکیم لقمان جو سوڈان سے تعلق رکھتے تھے۔

ابتدائے اسلام میں حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے کے سرکشوں کی طرح کفار قریش نے نبیٔ آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا کہ عمار، صہیب، بلال، خباب اور عبداللہ بن مسعود کی طرح کے غریب مسلمانوں کو اپنے پاس نہ آنے دیں۔ اسلام کو غلبہ حاصل ہوا اور لوگ جوق در جوق دین میں داخل ہونے لگے تو یہ تقاضا عرب کے نومسلم سرداروں نے کیا۔ بنوتمیم کے سردار اقرع بن حابس اور بنوفزارہ کے عیینہ بن حصن مدینہ آئے تو دیکھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انھی چاروں مخلص مسلمانوں کے ساتھ تشریف فرما ہیں، چند اور غربا بھی بیٹھے ہوئے ہیں۔ ان کو حقارت سے دیکھنے کے بعد وہ آپ کو علیحدہ لے گئے اور فرمائش کی کہ ہمارے مرتبے کے مطابق ہمارے لیے الگ نشست مقرر کی جائے۔ اگر عرب کے مختلف اطراف سے آنے والے وفود نے ہمیں ان کے ساتھ بیٹھے دیکھ لیا تو عار کی بات ہو گی۔ یہ اتنا اہم معاملہ تھا کہ اللہ کی طرف سے فوراً وحی نازل ہوئی، ''وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُم بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهُط مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَّ مَامِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُوْنَ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ۔ اے نبی! ان اہل ایمان کو نہ دھتکاریے جو اپنے رب کو اس کی خوشنودی چاہنے کے لیے صبح و شام پکارتے ہیں۔ ان کے حساب میں سے آپ پر کوئی بار نہیں، نہ آپ کے حساب میں سے ان کے ذمہ کچھ آئے گا۔ ایسا نہ ہو کہ آپ ان کو دھتکاریں اور ظالموں میں شامل ہو جائیں۔ (نسا:۵۲) سورۂ کہف آیت: ۲۸ میں یہی مضمون دوسرے الفاظ میں بیان ہوا ہے۔ (ابن ماجہ: ۴۱۲۷)

بلال نے ۲۰ھ (۶۴۲ء) میں دمشق میں وفات پائی۔ انھیں باب صغیر کے قبرستان میں سپرد خاک کیا گیا۔ ابن کثیر کہتے ہیں، بلال شام کے قصبے داریّا میں فوت ہوئے اور وہیں ان کی تدفین ہوئی۔ ان کا کہنا ہے، دمشق کے باب صغیر میں بلال کے نام سے مشہور قبر بلال بن حمامہ کی نہیں بلکہ بلال بن ابوالدردا کی ہے جو دمشق کے گورنر اور قاضی رہے۔ ان کا سن وفات ۹۳ھ ہے۔ ایک اور روایت کے مطابق ان کا جسد داریّا سے دمشق لایا گیا اور باب کیسان میں دفنایا گیا۔ ۱۸ھ میں طاعون عمواس میں بلال نے وفات پانے کی روایت درست نہیں۔ بلال کی عمر ۶۳ برس ہوئی۔

شعیب بن طلحہ کہتے ہیں، بلال میرے جد حضرت ابوبکر کے ہم عمر تھے۔

بلال سے مروی احادیث کی تعداد ۴۴ ہے۔ان میں سے ۴ صحیحین میں،۲ بخاری میں اور ایک متفق علیہ ہے۔ بلال نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی جب کہ ان سے روایت کرنے والوں میں شامل ہیں: ابوبکر،عمر، اسامہ بن زید،عبداللہ بن عمر،کعب بن عجرہ، برا ابن عازب، اسود بن یزید، ابوعثمان نہدی،سعید بن مسیّب،عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ،قیس بن ابی حازم، ابوعبداللہ صنابحی، نُعَیم بن زیاد، ابوادریس خولانی، قبیصہ بن ذؤیب،حکم بن مینا، حارث بن معاویہ،شہر بن حوشب اور شداد۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویہ (ابن ہشام)، الطبقات الکبری (ابن سعد)، الجامع المسند الصحیح (بخاری)، المسند الصحیح المختصر من السنن (مسلم،شرکۃ دارالارقم)، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (ابن عبدالبر)، الکامل فی التاریخ (ابن اثیر)، اسدالغابہ فی معرفۃ الصحابہ (ابن اثیر)، سیر اعلام النبلاء (ذہبی)، تہذیب الکمال فی اسماء الرجال (مزی)، البدایہ والنہایہ (ابن کثیر)، فتح الباری (ابن حجر)، تاریخ ابن خلدون، سیرت النبیؐ (شبلی نعمانی)، اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (مقالہ:W.Arafat)

محمد عمار خان ناصر

مولانا مودودی کی تعبیر جہاد

(۱۴)

(گذشتہ سے پیوستہ)

مولانا نے مفتوح قوموں کے لیے 'مصلحانہ جہاد' کے جو فوائد اور مصالح بیان کیے ہیں، وہ بھی بے حد مبالغے پر مبنی ہیں۔ عہد صحابہ کی فتوحات سے متعلق جو کچھ مواد تاریخ کی کتابوں میں موجود ہے، اس میں اس بات کا کہیں کوئی ذکر نہیں ملتا کہ انھوں نے ان مقبوضات کے معاشرتی، تمدنی یا معاشی ڈھانچے میں کوئی بڑی تبدیلی کی ہو۔ عام طور پر صرف اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ مفتوح قومیں پابندی کے ساتھ سالانہ جزیہ ادا کرتی رہیں، مسلمانوں کے مقابلے میں دشمن کا ساتھ نہ دیں، اپنے علاقے میں آنے والے مسلمانوں کو قیام وطعام کی مناسب سہولیات فراہم کریں اور اپنے اور مسلمانوں کے مابین معاشرتی امتیاز کو مٹانے کی کوشش نہ کریں۔

بالعموم ان علاقوں میں پہلے سے قائم نظم حکومت کو بھی نہیں چھیڑا گیا، بلکہ سابق حکمرانوں اور امراہی کو برقرار رکھتے ہوئے ان سے سیاسی اطاعت کا وعدہ لے لیا گیا۔ ان علاقوں پر مرکز اسلام کی طرف سے مقرر کردہ مسلمان عمال کی ذمہ داری بس یہ تھی کہ وہ محاصل وصول کر کے ان کو مدینہ بھیجنے کا انتظام کر دیں۔ اس ضمن میں رومی حکومت کے زیر اثر جزیرۂ قبرص کے ساتھ معاہدۂ صلح خاص طور پر دلچسپ ہے۔ سیدنا معاویہ کے عہد میں اس جزیرے کے باشندوں پر کوئی مسلمان عامل مقرر کیے بغیر اور جزیرے کو اسلامی حکومت کا باقاعدہ جغرافیائی حصہ بنائے بغیر محض اس شرط پر صلح

کر لی گئی کہ وہ مسلمانوں کو سالانہ جزیہ کرتے رہیں گے اور اس کے ساتھ ساتھ انھیں اس بات سے نہیں روکا جائے گا کہ وہ اتنی ہی رقم رومی حکومت کو بھی بطور خراج ادا کرتے رہیں۔ (طبری، تاریخ الامم والملوک ۴/ ۲۶۲)

عملاً جو کچھ ہوا، وہ صرف یہ تھا کہ یہ علاقے سیاسی لحاظ سے مسلمانوں کے زیرنگیں آ گئے اور یہاں سے وصول ہونے والے محاصل اسلامی حکومت کے خزانے میں جمع ہونے لگے۔ اس سے جہاد کا وہ مقصد تو بالکل واضح طور پر حاصل ہو گیا جو فقہا بیان کرتے ہیں، یعنی یہ کہ اہل کفر کے مقابلے میں مسلمانوں کی سربلندی قائم ہو جائے، لیکن مولانا مودودی نے اس سے بڑھ کر اس سیاسی غلبے کے جو مقاصد بیان کیے ہیں، مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں وہ محض ایک افسانہ دکھائی دیتے ہیں۔ صحابہ کی حکمرانی ظاہر ہے کہ اپنے اخلاقی معیار کے لحاظ سے بہرحال جابر و مستبد حکومتوں سے ہزار درجہ بہتر تھی اور رعایا کی فلاح و بہبود کو انھوں نے اپنے طرز حکمرانی کا ایک لازمی جزو قرار دیا تھا، لیکن یہ بہرحال ان کے اقدامات کا ایک نتیجہ تھا نہ کہ اصل غرض اور مقصد۔ خود حضرات صحابہ نے کہیں اپنے اقدامات کی غرض و غایت یہ نہیں بیان کی۔ ہم صحابہ کے بیانات کی روشنی میں تفصیل سے واضح کر چکے ہیں کہ ان فتوحات کی حیثیت ان کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہونے والے انعام کی جبکہ مفتوح قوموں کے لیے یہ دین حق کو قبول نہ کرنے پر سزا اور انتقام کی تھی۔

'الجہاد فی الاسلام' کے علاوہ مولانا کی بعض دوسری تحریروں میں صحابہ کرام کے جنگی اقدامات کی توجیہ کے حوالے سے بعض دوسرے رجحانات کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

''ان ممالک میں شخصی حکومتیں قائم تھیں اور مستبد فرمانروا اقتدار پر قابض تھے۔ ان کا برسراقتدار ہونا ہی اشاعت اسلام کے رستے میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا۔ ان کی موجودگی میں نہ تو اس امر کا امکان تھا کہ دعوت عام باشندگان ملک میں پھیلائی جا سکے اور نہ عوام کو اتنی آزادئ رائے اور آزادئ عمل حاصل تھی کہ اگر وہ اس دعوت حق کو پائیں تو اسے قبول کر کے اس پر عمل پیرا ہو سکیں۔ ان حالات میں حکمرانوں سے نمٹے بغیر نہ اسلام کی اشاعت کما حقہ سرانجام پا سکتی تھی اور نہ اس کے نتائج و ثمرات رونما ہو سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان سلاطین کے نام اپنے مکتوبات مبارکہ میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اگر تم یہ دعوت قبول نہ کرو گے یا ہماری اطاعت تسلیم نہ کرو گے تو اپنی رعایا کی گمراہی کا وبال بھی تمہارے سر ہو گا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے اس عمل سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی ملک میں ایسی حکومت قائم ہو جس کے ہوتے عوام کے لیے یہ عملاً ناممکن ہو کہ وہ دعوت اسلام کو سن کر قبول کر سکیں تو ایسی حکومت کو رستے سے ہٹانا ضروری

ہے۔اس حکومت کو ہٹانا دراصل عوام الناس کو عقیدہ وعمل کی آزادی بخشنے کا ہم معنی ہے۔اس کا مقصود یہ نہیں ہے کہ لوگوں کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے بلکہ اس کا مقصود صرف یہ ہے کہ ملک کے سیاسی نظام سے ان تمام موانع کا خاتمہ کر دیا جائے جو حق کے ادراک اور اس کے اتباع میں مزاحم ہوتے ہیں۔'' (رسائل ومسائل ۴/ ۱۹۰۔۱۹۲)

اس استدلال کی رو سے انھوں نے جہاد کو ایک مذہب کے بالجبر غلبہ کے بجائے آزادی مذہب کی فضا پیدا کرنے کا ضامن قرار دیا ہے۔

تفہیم القرآن

آیئے اب دیکھتے ہیں کہ 'تفہیم القرآن' میں مولانا نے جہاد سے متعلق نصوص کی تعبیر کس زاویے سے کی ہے۔

پہلے مشرکین سے متعلق حکم کو لیجیے:

'الجہاد فی الاسلام' میں مولانا نے اس حکم کو نقض عہد کا ارتکاب کرنے والے مشرکین کے ساتھ خاص قرار دیا تھا اور یہ نقطہ نظر اختیار کیا تھا کہ اس مخصوص گروہ کے علاوہ عرب کے باقی مشرکین کو جزیہ دے کر اپنے مذہب پر قائم رہنے کی اجازت حاصل تھی، تاہم 'تفہیم القرآن' میں انھوں نے یہ بات تسلیم کر لی ہے کہ یہ حکم مشرکین کے بعض مخصوص گروہوں کے خلاف نہیں، بلکہ پورے جزیرۂ عرب کے مشرکین کے بارے میں دیا گیا تھا۔البتہ اس حکم کے محرک اور اس کی اصل غرض وغایت کے حوالے سے روایتی فقہی نقطہ نظر سے مولانا کا اختلاف برقرار رہے۔ان کے نزدیک مشرکین عرب کو قتل کرنے کا حکم اسلام کو بالجبر ان پر مسلط کرنے کی غرض سے نہیں، بلکہ جزیرۂ عرب کو کفر وشرک سے کلیتاً پاک کر کے خالصتاً اسلام کا مرکز بنا دینے اور ان فتنہ انگیز عناصر کی سرکوبی کے لیے دیا گیا تھا جو مستقبل میں کسی بھی موقع پر اس کی سلامتی اور استحکام کے لیے خطرہ بن سکتے تھے۔ لکھتے ہیں:

''اب چونکہ عرب کا نظم ونسق بالکلیہ اہل ایمان کے ہاتھ میں آ گیا تھا اور تمام مزاحم طاقتیں بے بس ہو چکی تھیں، اس لیے وہ پالیسی واضح طور پر سامنے آ جانی چاہیے تھی جو عرب کو مکمل دارالاسلام بنانے کے لیے اختیار کرنی ضروری تھی۔ چنانچہ وہ حسب ذیل صورت میں پیش کی گئی:

الف۔عرب سے شرک کو قطعاً مٹا دیا جائے اور قدیم مشرکانہ نظام کا کلی استیصال کر ڈالا جائے تا کہ مرکز اسلام ہمیشہ کے لیے خالص اسلامی مرکز ہو جائے اور کوئی دوسرا عنصر اس کے اسلامی مزاج میں نہ تو خلل انداز ہو سکے اور نہ کسی خطرے کے موقع پر اندرونی فتنہ کا موجب بن سکے۔اسی غرض کے لیے مشرکین سے براءت اور ان کے ساتھ معاہدوں کے اختتام کا اعلان کیا گیا۔'' (تفہیم القرآن ۲/ ۱۷۲)

''اس اعلان براءت سے عرب میں شرک اور مشرکین کا وجود گویا عملاً خلاف قانون (Outlaw) ہو گیا اور ان کے لیے سارے ملک میں کوئی جائے پناہ نہ رہی، کیونکہ ملک کا غالب حصہ اسلام کے زیر حکم آ چکا تھا۔ یہ لوگ تو اپنی جگہ اس بات کے منتظر تھے کہ روم وفارس کی طرف سے اسلامی سلطنت کو جب کوئی خطرہ لاحق ہو، یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا جائیں تو یکا یک نقض عہد کر کے ملک میں خانہ جنگی برپا کر دیں۔ لیکن اللہ اور اس کے رسول نے اس کی ساعت منتظرہ آنے سے پہلے ہی بساط ان پر الٹ دی اور اعلان براءت کر کے ان کے لیے اس کے سوا کوئی چارۂ کار باقی نہ رہنے دیا کہ یا تو لڑنے پر تیار ہو جائیں اور اسلامی طاقت سے ٹکرا کر صفحۂ ہستی سے مٹ جائیں، یا ملک چھوڑ کر نکل جائیں، یا پھر اسلام قبول کر کے اپنے آپ کو اور اپنے علاقہ کو اس نظم وضبط کی گرفت میں دے دیں جو ملک کے بیشتر حصہ کو پہلے ہی منضبط کر چکا ہے۔'' (۱۷۵/۲)

'وان احد من المشرکین استجارك' کی تشریح میں لکھتے ہیں:

'''فاجرہ حتی یسمع کلام اللّٰہ' سے مراد یہ ہے کہ ان کو اپنی پناہ میں لے کر اللہ کا کلام سناؤ، اگر وہ اس طرح وعظ ونصیحت حاصل کریں اور اسلام قبول کر لیں تو بہتر ہے، اور اگر ان کے دل اسلام کے لیے نہ کھلیں تو ان کو قتل نہ کرو بلکہ امن وعافیت کے ساتھ ان کو ان کے وطن تک پہنچا دو۔'' (الجہاد فی الاسلام، ص ۲۷۳)

اس توجیہ کی رو سے 'فاقتلوا المشرکین' کا مذکورہ حکم دین ومذہب کے اختلاف پر نہیں بلکہ ایک سیاسی مصلحت پر مبنی حکم قرار پاتا ہے۔ گویا مشرکین کو قتل کرنا اصلاً مقصود نہیں تھا، بلکہ اس کی ضرورت جزیرۂ عرب کو کفر وشرک اور فتنہ انگیز عناصر سے پاک کر کے خالصتاً اسلام کا مرکز بنا دینے کے حوالے سے پیدا ہوئی تھی۔ اس توجیہ پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں، ان کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔ بہرحال، قتل مشرکین کے اس حکم کا محرک اور ہدف جو بھی ہو، مولانا کی تعبیر سے اتنی بات واضح ہے کہ وہ اسے ایک مخصوص دائرے اور مخصوص نوعیت کا حکم سمجھتے ہیں جس سے عمومی نوعیت کا کوئی شرعی حکم اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

دنیا کی غیر مسلم اقوام کے خلاف جہاد کے حوالے سے شریعت کے عمومی حکم کے لیے مولانا نے 'قاتلوھم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین للّٰہ' اور آیت جزیہ کو ماخذ بنایا ہے اور اس حکم کی نظریاتی اساس یہ متعین کی ہے کہ اسلام شخصی اعتقاد اور رسمی عبادت کے دائرے میں تو کفر وشرک کو گوارا کر لیتا ہے، لیکن کسی ایسے نظام حکومت کا وجود اسے قبول نہیں جس میں خدائی قانون کے علاوہ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کی عمل داری قائم ہو۔ اسی تناظر میں انھوں نے تفہیم القرآن میں 'حتی لا تکون فتنة' میں وارد لفظ 'فتنة' کی بھی نئی تشریح کی ہے۔ اس سے پہلے الجہاد فی الاسلام میں انھوں نے 'فتنة' کا مصداق حسب ذیل صورتوں کو قرار دیا تھا:

۱۔ کمزوروں پر ظلم کرنا، ان کے جائز حقوق سلب کرنا، ان کے گھر بار چھین لینا اور انھیں تکلیفیں پہنچانا۔

۲۔ جبر و استبداد کے ساتھ حق کو دبانا اور قبول حق سے لوگوں کو روکنا۔

۳۔ صد عن سبیل اللہ، یعنی اسلام قبول کرنے سے لوگوں کو روکنا، مسلمانوں کو زبردستی مرتد بنانے کی کوشش کرنا اور مسلمانوں کے لیے اسلام کے مطابق زندگی بسر کرنے کو مشکل بنا دینا۔ (الجہاد فی الاسلام، ص ٦٦)

۴۔ لوگوں کو گمراہ کرنا اور حق کے خلاف خدع و فریب اور طمع و اکراہ کی کوششیں کرنا۔

۵۔ غیر حق کے لیے جنگ کرنا اور ناجائز اغراض کے لیے قتل و خون اور جتھہ بندی کرنا۔

٦۔ پیروان حق پر باطل پرستوں کا غلبہ اور چیرہ دستی۔ (الجہاد فی الاسلام، ص ١٠٦۔١٠٩)

ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی بھی وجہ مخصوص معنوں میں مذہبی یا اعتقادی وجہ نہیں ہے۔ تاہم تفہیم القرآن میں مولانا نے اپنے بدلے ہوئے زاویہ نگاہ کے تحت 'فتنہ' کے مفہوم میں توسیع پیدا کی ہے اور اس صورت حال کو بھی اس کا مصداق قرار دیا ہے جب خدا کی حاکمیت کے بجائے انسانوں کی حاکمیت قائم ہو اور خدا کے قانون کے بجائے انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین جاری و نافذ ہوں۔ لکھتے ہیں:

> ''سیاق و سباق سے صاف ظاہر ہے کہ اس مقام پر ''فتنے'' سے مراد وہ حالت ہے جس میں دین اللہ کے بجائے کسی اور کے لیے ہو، اور لڑائی کا مقصد یہ ہے کہ یہ فتنہ ختم ہو جائے اور دین صرف اللہ کے لیے ہو۔ پھر جب ہم لفظ ''دین'' کی تحقیق کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ عربی زبان میں دین کے معنی ''اطاعت'' کے ہیں اور اصطلاحاً اس سے مراد وہ نظام زندگی ہے جو کسی کو بالاتر مان کر اس کے احکام و قوانین کی پیروی میں اختیار کیا جائے۔ پس دین کی اس تشریح سے یہ بات خود واضح ہو جاتی ہے کہ سوسائٹی کی وہ حالت جس میں بندوں پر بندوں کی خدائی و فرماں روائی قائم ہو، اور جس میں اللہ کے قانون کے مطابق زندگی بسر کرنا ممکن نہ رہے، فتنے کی حالت ہے اور اسلامی جنگ کا مطمح نظر یہ ہے کہ اس فتنے کی جگہ ایسی حالت قائم ہو جس میں بندے صرف قانون الٰہی کے مطیع بن کر رہیں۔'' (تفہیم القرآن، ١٥١/١)

مولانا کا یہ نقطۂ نظر الوہیت، ربوبیت اور توحید کی اس مخصوص تشریح پر مبنی ہے جس کی رو سے قرآن مجید کا تصور توحید صرف مابعد الطبیعیاتی اعتقادات، مافوق الاسباب امور کی تدبیر اور رسوم عبادت کے دائرے تک محدود نہیں، بلکہ خدا کی الوہیت، ربوبیت اور حاکمیت دنیا کے قانونی و سیاسی دائرے میں بھی ''توحید'' کا تقاضا کرتی ہے۔ مولانا نے اپنے اس تصور کی تفصیلی وضاحت اپنی کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' اور تفہیم القرآن کے مختلف

مقامات پر کی ہے اور ہمارے ناقص فہم کے مطابق اسی تصور نے انھیں اس نتیجے تک پہنچایا ہے کہ دنیا سے غیر الٰہی اور طاغوتی نظاموں کو مٹانے کے لیے جہاد کیا جائے گا۔ تفہیم القرآن میں انھوں نے جہاد کے احکام کی وضاحت اسی پہلو سے کی ہے۔ لکھتے ہیں:

''کافر، مشرک، دہریے، ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنا جو عقیدہ رکھتا ہے، رکھے اور جس کی چاہے عبادت کرے یا کسی کی نہ کرے۔ اس گمراہی سے اس کو نکالنے کے لیے ہم اسے فہمایش اور نصیحت کریں گے مگر اس سے لڑیں گے نہیں۔ لیکن اسے یہ حق ہرگز نہیں کہ خدا کی زمین پر خدا کے قانون کے بجائے اپنے باطل قوانین جاری کرے اور خدا کے بندوں کو غیر از خدا کسی کا بندہ بنائے۔ اس فتنے کو رفع کرنے کے لیے حسب موقع اور حسب امکان، تبلیغ اور شمشیر، دونوں سے کام لیا جائے گا اور مومن اس وقت تک چین سے نہ بیٹھے گا، جب تک کفار اپنے اس فتنے سے باز نہ آ جائیں۔'' (تفہیم القرآن ۱/۱۵۱)

آیت جزیہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''عرب میں اسلام کا مشن پایۂ تکمیل کو پہنچ جانے کے بعد دوسرا اہم مرحلہ جو سامنے تھا، وہ یہ تھا کہ عرب کے باہر دین حق کا دائرۂ اثر پھیلایا جائے۔ اس معاملہ میں روم و ایران کی سیاسی قوت سب سے بڑی سد راہ تھی اور ناگزیر تھا کہ عرب کے کام سے فارغ ہوتے ہی اس سے تصادم ہو۔ نیز آگے چل کر دوسرے غیر مسلم سیاسی وتمدنی نظاموں سے بھی اسی طرح سابقہ پیش آنا تھا۔ اس لیے مسلمانوں کو ہدایت کی گئی کہ عرب کے باہر جو لوگ دین حق کے پیرو نہیں ہیں، ان کی خود مختارانہ فرماں روائی کو بزور شمشیر ختم کر دو تا آنکہ وہ اسلامی اقتدار کے تابع ہو کر رہنا قبول کر لیں۔ جہاں تک دین حق پر ایمان لانے کا تعلق ہے، ان کو اختیار ہے کہ ایمان لائیں یا نہ لائیں، لیکن ان کو یہ حق نہیں ہے کہ خدا کی زمین پر اپنا حکم جاری کریں اور انسانی سوسائٹیوں کی زمام کار اپنے ہاتھ میں رکھ کر اپنی گمراہیوں کو خلق خدا پر اور ان کی آنے والی نسلوں پر زبردستی مسلط کرتے رہیں۔ زیادہ سے زیادہ جس آزادی کے استعمال کا انھیں اختیار دیا جا سکتا ہے، وہ بس اسی حد تک ہے کہ خود اگر گمراہ رہنا چاہتے ہیں تو رہیں، بشرطیکہ جزیہ دے کر اسلامی اقتدار کے مطیع بنے رہیں۔'' (تفہیم القرآن ۲/۱۷۲)

جزیہ کی نوعیت اور اس کا مقصد واضح کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:

''یہ جزیہ وہ چیز ہے جس کے لیے بڑی بڑی معذرتیں انیسویں صدی عیسوی کے دور مذلت میں مسلمانوں کی طرف سے پیش کی گئی ہیں اور اس دور کی یادگار کچھ لوگ اب بھی موجود ہیں جو صفائی دینے میں لگے ہوئے ہیں۔ لیکن خدا کا دین اس سے بہت بالا و برتر ہے کہ اسے خدا کے باغیوں کے سامنے معذرت پیش کرنے کی کوئی حاجت

ہو۔ سیدھی اور صاف بات یہ ہے کہ جو لوگ خدا کے دین کو اختیار نہیں کرتے اور اپنی یا دوسروں کی نکالی ہوئی غلط راہوں پر چلتے ہیں، وہ حد سے حد بس اتنی ہی آزادی کے مستحق ہیں کہ خود جو غلطی کرنا چاہتے ہیں، کریں، لیکن انھیں اس کا قطعاً کوئی حق نہیں ہے کہ خدا کی زمین پر کسی جگہ بھی اقتدار و فرمانروائی کی باگیں ان کے ہاتھوں میں ہوں اور وہ انسانوں کی اجتماعی زندگی کا نظام اپنی گمراہیوں کے مطابق قائم کریں اور چلائیں۔ یہ چیز جہاں کہیں ان کو حاصل ہو، فساد رونما ہوگا اور اہل ایمان کا فرض ہوگا کہ ان کو اس سے بے دخل کرنے اور انھیں نظام صالح کا مطیع بنانے کی کوشش کریں۔ اب رہا یہ سوال کہ یہ جزیہ آخر کس چیز کی قیمت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس آزادی کی قیمت ہے جو انھیں اسلامی اقتدار کے تحت اپنی گمراہیوں پر قائم رہنے کے لیے دی جاتی ہے، اور اس قیمت کو اس صالح نظام حکومت کے نظم و نسق پر صرف ہونا چاہیے جو انھیں اس آزادی کے استعمال کی اجازت دیتا ہے اور ان کے حقوق کی حفاظت کرتا ہے۔ اور اس کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ جزیہ ادا کرتے وقت ہر سال ذمیوں میں یہ احساس تازہ ہوتا رہے گا کہ خدا کی راہ میں زکوٰۃ دینے کے شرف سے محرومی اور اس کے بجائے گمراہیوں پر قائم رہنے کی قیمت ادا کرنا کتنی بڑی بدقسمتی ہے جس میں وہ مبتلا ہیں۔'' (تفہیم القرآن ۲/ ۱۸۸)

ان اقتباسات میں جہاد کا جو فلسفہ اور اس کی نظری اساس بیان کی گئی ہے، وہ واضح طور پر ''الجہاد فی الاسلام'' اور اس موضوع پر مولانا کی بعض دوسری تحریروں سے مختلف ہے۔ سابقہ تحریروں میں مولانا کا ذہنی رجحان یہ رہا ہے کہ جہاد کی نظری اساس مذہبی مخاصمت یا دوسرے الفاظ میں کفر و ایمان کے اختلاف کو قرار دینے کے بجائے کفار کے فتنہ و فساد کے خاتمہ یا تبلیغ اسلام کی راہ میں حائل رکاوٹوں کا دور کرنے یا انسانوں کے مابین مسلمہ اخلاقی اصولوں کی بالادستی قائم کرنے کو قرار دیا جائے۔ اس توجیہ سے ان کا مقصود تو کسی حد تک حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اس کو قبول کرنے میں رکاوٹ یہ ہے کہ نصوص اس کی تائید نہیں کرتے۔ ہم واضح کر چکے ہیں کہ جہاد کے حوالے سے زیر بحث نصوص مذکورہ وجوہ میں سے کسی وجہ کے تحت نہیں بلکہ صریحاً اسلام اور کفر و ایمان کے تناظر میں جہاد کا حکم دیتی ہیں، چنانچہ اس وجہ کو نظر انداز کر کے کی جانے والی کوئی بھی تطبیق اصل سوال سے نظریں چرانے کے مترادف ہے۔ تفہیم القرآن کے مذکورہ اقتباسات سے واضح ہوتا ہے کہ مولانا مودودی پر بھی بالآخر اس زاویۂ نگاہ کی کمزوری واضح ہو چکی تھی، چنانچہ یہاں انھوں نے متعلقہ نصوص کی واضح دلالتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاد کا مقصد اسلامی نظام زندگی کی بالادستی قائم کرنے کو قرار دیا ہے جو بہر حال عمومی اخلاقی اصولوں پر مبنی نہیں بلکہ بداہۃً ایک خالص اعتقادی اور مذہبی مقصد ہے۔

تاہم مولانا نے یہاں فقہا کی کلاسیکی تعبیر کو بعینہٖ اختیار نہیں کیا، بلکہ ایک نئی تعبیر پیش کی ہے جو ایک اہم نکتے میں فقہی تعبیر سے مختلف ہے۔ فقہا کے نزدیک 'اعلاء کلمۃ اللہ' اور غلبۂ اسلام سے مراد قانون و شریعت کی سطح پر غیر مسلموں

کے قوانین اور رواجوں کا خاتمہ نہیں، بلکہ نظری واعتقادی تناظر میں علامتی طور پر اسلام اور کلمۂ اسلام کی بالادستی قائم کرنا ہے۔ فقہا شرعی قوانین کی تنفیذ کو جہاد کا مقصد نہیں قرار دیتے، بلکہ ان کے ہاں یہ مسئلہ جہاد کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ایک ضمنی صورت حال کی حیثیت سے زیر بحث آتا ہے جس کا وہ اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق حل تجویز کرتے ہیں۔ چنانچہ ان میں سے بعض کے نزدیک تمام شرعی قوانین کی پابندی اہل ذمہ پر لازم ہے، بعض کے نزدیک صرف معاملات یعنی نکاح وطلاق، بیع وشرا اور حدود وتعزیرات سے متعلق قوانین ان پر نافذ کیے جائیں گے جبکہ بعض کے نزدیک وہ ان تمام معاملات میں اپنے مذہبی قوانین پر عمل کے لیے آزاد ہیں۔ چونکہ فقہا کے نزدیک غیر مسلموں پر شرعی احکام کا نفاذ جہاد کا اصل مقصد نہیں، اس لیے اگر ان میں سے کسی کی رائے میں شریعت کا کوئی ایک بھی قانون غیر مسلموں پر لاگو نہ ہوتا ہو تب بھی اس سے ان کے فلسفہ جہاد پر کوئی زد نہیں پڑتی، کیونکہ ان کے تصور کے مطابق اسلام کی سربلندی مسلمانوں کی سیاسی بالادستی اور غیر مسلموں کی محکومیت کی صورت میں اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ تاہم مولانا مودودی کی تعبیر کا معاملہ یہ نہیں ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ جہاد کا اصل محرک اور مقصد ہی اسلام کے اجتماعی نظام زندگی اور اس کے احکام وقوانین کی فرماں روائی قائم کرنا ہے، اس لیے ایک منطقی نتیجے کے طور پر انھیں یہ کہنا چاہیے کہ اسلام نے اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں یعنی معاشرت، معیشت اور سیاست وغیرہ سے متعلق جو اصول اور قوانین بیان کیے ہیں، وہ اسلامی ریاست کے تمام باشندوں کے لیے بلا تفریق مذہب واجب الاطاعت ہوں گے، لیکن مولانا مودودی اس کے قائل نہیں اور وہ اپنے تصور کے مطابق اسلامی نظام زندگی کے عملی نفاذ کو صرف ان لوگوں تک محدود سمجھتے ہیں جو اعتقادی سطح پر اس کی دعوت کو قبول کر لیں۔ چنانچہ تفہیم القرآن میں انھوں نے جہاں بھی اقامت دین کے حوالے سے انبیا کے مشن کی وضاحت کی ہے، اس میں اس مقصد کو ایمان لانے والوں تک ہی محدود کیا گیا ہے۔ لا اکراہ فی الدین کے تحت لکھتے ہیں:

> ''یہاں ''دین'' سے مراد اللہ کے متعلق وہ عقیدہ ہے جو اوپر آیت الکرسی میں بیان ہوا ہے اور وہ پورا نظام زندگی ہے جو اس عقیدے پر بنتا ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ ''اسلام'' کا یہ اعتقادی اور اخلاقی وعملی نظام کسی پر زبردستی نہیں ٹھونسا جا سکتا۔ یہ ایسی چیز ہی نہیں ہے جو کسی کے سر جبراً منڈھی جا سکے۔'' (تفہیم القرآن، ۱/۱۹۶)

یہی وجہ ہے کہ وہ پبلک لا سے متعلق چند قوانین کے علاوہ اسلامی شریعت کے بیشتر معاشرتی احکام سے غیر مسلموں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک غیر مسلموں کے تمام معاشرتی و مذہبی قوانین کو تحفظ کی ضمانت حاصل ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر غیر مسلم معاشروں اور ممالک کے حوالے سے مسلمانوں پر کیا ذمہ داری عائد ہوتی

ہے؟ اس کا جواب انھوں نے ''شہادت حق'' کے عنوان سے اپنی ایک تحریر میں دیا ہے اور اس ذمہ داری کو محض حق کی علانیہ گواہی دے دینے تک محدود رکھا ہے۔ اس طرح مولانا کی زیر بحث توجیہ ایک شدید داخلی تضاد کا شکار ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ جس نکتے کو جہاد کی اصل اساس اور ہدف قرار دیتے ہیں، اسے عملاً اور نتیجتاً قبول نہیں کرتے اور غیر مسلموں کو اپنے ان بیشتر گمراہانہ طور طریقوں، رواجوں اور قوانین پر کاربند رہنے کی اجازت دیتے ہیں جن کے خاتمے کو جہاد کی مشروعیت کا مقصد بتایا گیا تھا۔ اب اگر جہاد کے ذریعے سے ان معاشرتی وقانونی رواجوں کا خاتمہ نہیں ہوتا اور قانون ونظام کے دائرے میں خدائی قوانین کی حاکمیت غیر مسلموں پر قائم نہیں ہوتی تو جہاد کا مقصد عملاً غیر خدائی احکام وقوانین کی فرماں روائی کو ختم کرنا نہیں بلکہ محض ان کو ماننے والوں سے حکومت واقتدار چھین لینا قرار پاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مولانا کی بیان کردہ توجیہ کی پوری عمارت ہی منہدم ہو جاتی ہے، کیونکہ اگر جہاد کا اصل ہدف یہی ہے تو اس کے لیے احکام وقوانین کی فرماں روائی کا حوالہ دینے اور اسے اس کے مقصود اور غایت کے طور پر بیان کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی اور اس کے بجائے کلاسیکی فقہی تعبیر زیادہ موزوں دکھائی دیتی ہے۔

ایک امکان یہ ہوسکتا ہے کہ مولانا غیر مسلم حکومت کے خاتمے اور پبلک لا سے متعلق اسلامی شریعت کے چند قوانین کے نفاذ کو ہی اسلام کے اجتماعی نظام زندگی کی فرماں روائی قائم کرنے کے ہم معنی سمجھتے اور اسے ہی جہاد کا مقصد قرار دیتے ہوں۔ تاہم اس صورت میں ان کی بیان کردہ علت درست قرار نہیں پاتی، اس لیے کہ اگر علت 'خدا کے قانون' کے علاوہ کسی بھی دوسرے قانون کی فرماں روائی کو ختم کرنا ہے تو پھر ایک طرح کے قوانین اور دوسری طرح کے قوانین میں فرق جائز نہیں ہوسکتا۔ بالخصوص مولانا مودودی کے تصور کی رو سے یہ تفریق زیادہ ناقابل قبول قرار پاتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک خدا کے دیے ہوئے قوانین کے علاوہ کسی دوسرے کے وضع کردہ قانون کی پیروی شرک کی ایک صورت ہے، اس لیے اگر یہ کہا جائے کہ غیر مسلم شخصی معاملات کے دائرے میں اپنے گمراہانہ قوانین پر عمل کے لیے آزاد ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ شخصی قوانین کے دائرے میں اس شرک فی الاطاعت کو آخر کن وجوہ سے گوارا کیا گیا ہے؟ اور اگر اعتقاد کی سطح پر غیر خدا کی عبادت کی اجازت ہے اور پرسنل لا میں بھی غیر خدائی قوانین کی فرماں روائی قبول کی جا سکتی ہے تو ایسی قوم اپنے مذہبی تصورات کے مطابق اپنے نظم اجتماعی کی تشکیل کیوں نہیں کر سکتی؟ مولانا یہ بھی واضح نہیں کرتے کہ اگر خدا کی حاکمیت کو قانونی وسیاسی سطح پر قائم کرنا دین کا اصل مقصد ہے تو پھر سب سے پہلے تو اس حاکمیت کو نظری طور پر تسلیم کروانا چاہیے۔ آخر یہ کیا منطق ہے کہ قانونی وعملی حاکمیت کو ماننا جس نظری اور اعتقادی بنیاد یعنی خدائے واحد اور اس کی دی ہوئی شریعت پر ایمان پر مبنی ہے، اس کو ماننے یا نہ ماننے کا تو

پورا اختیار دے دیا جائے، لیکن اس کی فرع اور نتیجے کو منوانے کے لیے جبر و اکراہ کو روا رکھا جائے؟

مولانا کے نقطۂ نظر میں پائی جانے والی الجھن کو حل کرنے کے لیے ایک مزید امکان یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ مولانا کی مراد دراصل غیر مسلموں سے اپنے گمراہانہ قوانین کی پیروی کا حق سلب کرنا نہیں، بلکہ ان قوانین کو حکومت و اقتدار کے ذریعے سے دوسرے انسانوں پر مسلط کرنے کی صلاحیت چھین لینا ہے۔ یہ فرض کرنے کے لیے مولانا کے یہ الفاظ ایک حد تک جواز فراہم کرتے ہیں کہ ''ان کو یہ حق نہیں ہے کہ خدا کی زمین پر اپنا حکم جاری کریں اور انسانی سوسائٹیوں کی زمام کار اپنے ہاتھ میں رکھ کر اپنی گمراہیوں کو خلق خدا پر اور ان کی آنے والی نسلوں پر زبردستی مسلط کرتے رہیں۔'' تاہم یہ مفروضہ بھی الجھن کو حل نہیں کرتا، اس لیے کہ اگر ''خلق خدا اور ان کی آنے والی نسلوں پر زبردستی مسلط کرنے'' سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایک قوم کسی دوسرے قوم پر اپنے نظام زندگی کو مسلط نہ کر سکے تو پھر جہاد صرف اس قوم کے خلاف جائز ہونا چاہیے جو اس طرح کے عزائم اور ان کو روبہ عمل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، نہ کہ مطلق طور پر تمام اقوام کے خلاف۔ اور اگر مراد یہ ہے کہ ایک قوم کے ارباب حل وعقد کو اپنا مخصوص نظام زندگی اپنی ہی قوم پر نافذ کرنے کا حق نہیں ہے تو اول تو اس کے لیے ''زبردستی مسلط کرنے'' کی تعبیر درست نہیں، کیونکہ کسی بھی قوم کا نظام زندگی اصولی طور پر کسی ایک طبقے کا مسلط کردہ نہیں ہوتا بلکہ بحیثیت مجموعی پوری قوم کے نظریہ حیات پر مبنی اور اس کا ترجمان ہوتا ہے اور کرہاً نہیں، بلکہ طوعاً اس پر ''مسلط'' کیا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کسی قوم کا اپنے نظام زندگی کو اپنے تصورات کے مطابق تشکیل دینے کا اختیار مولانا کے تصور کے مطابق اسلامی حکومت کے قیام کے بعد بھی کلی طور پر ختم نہیں ہوتا، کیونکہ خود مولانا اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے مذہبی اور معاشرتی قوانین کو تحفظ کی ضمانت دیتے ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ غیر مسلم قومیں اپنے مخصوص دائرے میں اپنے تصورات کے مطابق نظام زندگی بھی تشکیل دے سکتی ہیں اور اس کے تحت اپنی آئندہ نسلوں کی پرورش کا اہتمام بھی پوری آزادی کے ساتھ کر سکتی ہیں۔ اس طرح ریاست کی سطح حکومت و اقتدار سے محروم ہونے کے باوجود معاشرتی سطح پر ''انسانی سوسائٹیوں کی زمام کار اپنے ہاتھ میں رکھ کر اپنی گمراہیوں کو خلق خدا پر اور ان کی آنے والی نسلوں پر زبردستی مسلط کرتے رہنے'' کا اختیار بہر حال غیر مسلموں کے پاس جوں کا توں باقی رہ جاتا ہے۔

آخر میں، مولانا مودودی کی تحریروں میں اسلام کے فلسفہ جہاد اور اس کے عملی و قانونی مضمرات کے حوالے سے ایک تیسرے زاویہ نگاہ کا ذکر بھی ضروری ہے جس کی نمائندگی بنیادی طور پر اس مناقشے میں ہوئی ہے جو دارالحرب میں غیر مسلموں سے سود لینے کے جواز و عدم جواز کے ضمن میں ان کے اور مولانا مناظر احسن گیلانی کے مابین ہوا۔ یہاں

مولانا کا زاویہ نگاہ بدلا ہوا ہے اور وہ اقوام عالم کی اصلاح کی غرض سے پوری دنیا پر اسلامی حکومت قائم کرنے کو مسلمانوں کا اخلاقی فریضہ قرار دینے کے بجائے کفر اور اسلام کی کشمکش کو محض نظری اور اعتقادی دائرے تک محدود قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''اعتقادی قانون کے لحاظ سے دنیا دو ملتوں پر منقسم ہے۔ اسلام اور کفر۔ تمام مسلمان ایک قوم ہیں اور تمام کفار دوسری قوم۔...... کفر ایک دوسری ملت ہے جس سے ہمارا اختلاف اصول اور اعتقاد اور قومیت کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی بنا پر اصلاً ہمارے اور ان کے درمیان جنگ قائم ہے، الا یہ کہ اس پر صلح یا معاہدہ یا ذمہ کی کوئی حالت عارض ہو جائے۔ پس اسلام اور کفر، اور مسلم اور کافر کے درمیان اصل صلح نہیں بلکہ جنگ اصل ہے اور صلح اس پر عارض ہوتی ہے۔ مگر یہ جنگ بالفعل نہیں، بالقوہ ہے، عملی نہیں نظری اور اصولی ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ جب تک ہماری اور ان کی قومیت الگ ہے اور ہمارے اور ان کے اصول ایک دوسرے سے متصادم ہیں، ہم میں اور ان میں حقیقی و دائمی صلح اور دوستی نہیں ہو سکتی۔...... اس اعتقادی قانون کی رو سے اسلام اور کفر کے درمیان ابدی جنگ ہے، مگر یہ جنگ محض نظری (Theoretical) ہے۔ ہر کافر حربی (Enemy) ہے، مگر اس معنی میں کہ جب تک ہماری اور اس کی قومیت الگ ہے، ہمارے اور اس کے درمیان بنائے نزاع قائم ہے۔ ہر دار الکفر محل حرب ہے یا بالفاظ دیگر حربیت کا کلی ارتفاع صرف اختلاف قومیت ہی کے مٹ جانے سے ہو سکتا ہے۔ اس قانون نے محض ایک نظریہ اور قاعدۂ اصلیہ واضح طور پر مسلمانوں کے سامنے رکھ دیا ہے جس پر ان کی حکمت عملی کی بنا قائم ہے۔ باقی رہے حقوق و واجبات اور جنگ و صلح کے عملی مسائل تو ان کا اس قانون سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ دستوری اور بین الاقوامی قانون سے تعلق رکھتے ہیں۔'' (سود ص ۲۹۶ تا ۲۹۹)

اس بحث میں آگے چل کر اسلام کے بین الاقوامی قانون کی وضاحت کے تحت انھوں نے ایک بنیادی نکتے میں روایتی فقہی نقطہ نظر سے اختلاف کیا ہے۔ کلاسیکی فقہا کے ہاں غیر مسلموں کے ساتھ اسلامی ریاست کے تعلق کی حسب ذیل صورتیں تسلیم کی گئی ہیں:

اہل ذمہ، یعنی وہ غیر مسلم جو اسلامی ریاست کے شہریوں کی حیثیت سے اسلامی ریاست میں مقیم ہوں۔

اہل صلح، یعنی وہ غیر مسلم قوم جو دار الاسلام کی باسی نہ ہو، لیکن اسلامی قوانین کی پابندی قبول کرتے ہوئے اسلامی ریاست کو جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہو جائے۔

اہل موادعہ، یعنی وہ غیر مسلم قوم جو نہ تو دار الاسلام میں مقیم ہو اور نہ اسلامی قوانین کی پابندی کو قبول کریں، البتہ اسلامی ریاست کو جزیہ دینا قبول کر لیں۔

اہل حرب، یعنی وہ غیر مسلم جن کا مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی اسلامی ریاست کے ساتھ تعلق نہ ہو۔

فقہا کے ہاں کسی غیر مسلم قوم کے ساتھ جزیہ کی ادائیگی اور اسلامی قوانین کی پابندی کے بغیر صلح کسی مستقل قانونی آپشن کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ کسی مجبوری کے تحت محض وقتی طور پر اس کی گنجایش ہے۔ تاہم مولانا مودودی نہ صرف غیر جانبدار غیر مسلم قوموں کا وجود ایک مستقل قانونی شق کے طور پر تسلیم کرتے ہیں بلکہ یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ ایسی قوموں کے لیے اسلام قبول کرنے یا جزیہ ادا کرنے کے علاوہ ان کے ساتھ محض صلح کا معاہدہ کر لینا بھی ایک مستقل قانونی آپشن ہے اور ان کے خلاف جنگ صرف اس صورت میں جائز ہوگی جب وہ مسلمانوں کی طرف سے معاہدہ صلح کی پیش کش کو قبول نہ کریں۔ لکھتے ہیں:

''اس آخری قسم کے کفار کی بھی متعدد اقسام ہیں۔ ایک وہ جن سے اسلامی حکومت کا معاہدہ نہ ہو مگر دشمنی بھی نہ ہو۔ دوسرے وہ جو اسلامی حکومت کو خراج دیتے ہوں مگر ان کی حدود میں احکام اسلامی جاری نہ ہوں۔ تیسرے وہ جن سے کوئی معاہدہ نہ ہو گر دشمنی بھی نہ ہو۔ چوتھے وہ جن سے مسلمانوں کی دشمنی ہو۔'' (سود ص ۳۱۴)

''غیر معاہدین'' کے زیر عنوان ان میں سے پہلی قسم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وہ کفار جن سے معاہدہ نہ ہو۔ یہ ایک ایسی حالت ہے جس کو ہمیشہ بین الاقوامی تعلقات میں جنگ کا پیش خیمہ سمجھا جاتا ہے۔ سیاسی تعلقات کا انقطاع (Rupture of Diplomatic Relations) دراصل یہ معنی رکھتا ہے کہ دونوں قومیں اب باہمی احترام کی قیود سے آزاد ہیں۔..... اگر مسلمانوں نے دعوت کے بغیر ان سے جنگ کی تو گناہ گار ہوں گے، لیکن ایسی جنگ میں ان کی جان و مال کا جو اتلاف وہ کریں گے، اس میں سے کسی چیز کا ضمان حنفیہ کے نزدیک مسلمانوں پر لازم نہ آئے گا۔'' (سود ص ۳۲۰، ۳۲۱)

''دعوت سے مراد یہ ہے کہ ان کو الٹی میٹم دیا جائے کہ یا تو ہم سے صلح و معاہدہ کرو، یا جزیہ دو، یا مسلمان ہو کر ہماری قومیت میں شامل ہو۔ اگر ان تینوں صورتوں میں سے کوئی صورت تم قبول نہیں کرتے تو ہمارے اور تمھارے درمیان جنگ کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے۔'' (سود ص ۳۲۱)

اپنے اسی نقطۂ نظر کے تحت انھوں نے فقہا کی اس راے سے بھی اختلاف کیا ہے کہ جو غیر مسلم قوم مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ نہیں رکھتی، وہ حربی قوم ہے اور مسلمانوں کے لیے اس پر حملہ کرنا یا معمول کے حالات میں اس کے باشندوں کے جان و مال کو مباح رکھنا درست ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

''محارب وہ قوم ہے جو مسلمانوں سے برسر جنگ ہو۔ ایسی قوم کا کوئی فرد یا گروہ بالفعل مقاتل (combatant)

ہو یا نہ ہو، بہر حال اس کا مال مباح ہے۔ ہم اس کے تجارتی قافلوں کو گرفتار کر سکتے ہیں۔ اس کے افراد ہماری زد میں آئیں گے تو ہم ان کو پکڑیں گے اور ان کے اموال پر قبضہ کر لیں گے۔..... لیکن جو قوم ہم سے برسر جنگ نہیں ہے، وہ خواہ معاہد ہو نہ ہو، اس کے اموال ہمارے لیے مباح نہیں ہیں۔ قرآن میں تصریح ہے کہ لَا یَنۡهٰکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیۡنَ لَمۡ یُقَاتِلُوۡکُمۡ فِی الدِّیۡنِ وَلَمۡ یُخۡرِجُوۡکُمۡ مِّنۡ دِیَارِکُمۡ اَنۡ تَبَرُّوۡهُمۡ وَتُقۡسِطُوۡۤا اِلَیۡهِمۡ (الممتحنہ۔۸) یہ بات عین مقتضائے عقل وانصاف ہے۔ ورنہ اگر مسلمانوں کے لیے مطلقاً ہر غیر ذمی کافر کا مال مباح ہو، جیسا کہ مولانا کے بیان سے ظاہر ہو رہا ہے، تو مسلمانوں کی قوم اقوام عالم کے درمیان امت وسط ہونے کے بجائے ایک لٹیری قوم بن جائے گی، غیر قوموں پر ڈاکے ڈالنا اس کا پیشہ قرار پائے گا اور دنیا میں اس کا وجود ایک بلائے عام بن جائے گا۔'' (سود ص ۲۴۱، ۲۴۲)

''مولانا کے نظریہ کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ ہر غیر ذمی کافر کو حربی (Enemy) اور ہر غیر مسلم مقبوضہ کو دار الحرب (Enemy Country) سمجھ رہے ہیں۔ یہ اسلام کے بین الاقوامی قانون کی بالکل غلط تعبیر ہے۔ غیر مسلم کا مال اور خون صرف حالت جنگ میں مباح ہے۔'' (سود ص ۲۴۵)

''اصلی غلطی یہ ہے کہ مولانا ہر اس غیر مسلم کے مال کو مباح سمجھ رہے ہیں جس کی ذمہ داری کسی اسلامی حکومت نے نہ لی ہو، حالانکہ اس نظریہ کی تائید قرآن وحدیث کے کسی حکم سے نہیں ہوتی۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ وہ ایسے دار الکفر جو اسلامی اصطلاح کی رو سے درحقیقت دار الحرب نہیں ہے، دار الحرب قرار دے رہے ہیں۔''

(سود ص ۲۴۸، ۲۴۹)

''قرآن میں ارشاد ہے کہ و لا تقتلوا النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق۔ اس آیت کی رو سے ہر انسان کی جان اصلاً قابل احترام ہے۔ اس کے حلال ہونے کی صورت صرف یہ ہے کہ حق اس پر قائم ہو جائے۔ جہاد میں یہ حرام اسی طرح ''حق'' کی خاطر حلال ہو جاتا ہے جس طرح قصاص میں خود مسلمان کا حرام خون بھی حلال ہو جاتا ہے۔ اگر اصولاً کافر غیر ذمی کو اسلام نے ''حربی'' قرار دیا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ امام اور جماعت سے الگ ہو کر ہر مسلمان ہر غیر ذمی کافر پر جب چاہے ''حق'' قائم کر دے اور جہاں چاہے قتل کر دے اور لوٹ لے۔ اگر ایسا ہو تو ایک مسلمان اور ایک انارکسٹ میں کیا فرق باقی رہا؟'' (سود ص ۲۶۶)

مولانا نے یہ بھی قرار دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے غیر ذمی کفار کے جان و مال کو صرف ''غیر معصوم'' قرار دیا تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے جان و مال سے تعرض کرنے والے مسلمانوں پر دار الاسلام کے قانون کے تحت کوئی کارروائی نہیں کی جائے گی، لیکن بعد کے فقہا نے ''غیر معصوم'' کو ''مباح'' کے مترادف سمجھ لیا۔ (سود ص ۳۱۲)

اسی بدلے ہوئے رجحان کی نمائندگی ان کے ہاں جدید مسلم ریاستوں میں غیر مسلموں پر جزیہ کے نفاذ کے مسئلے میں بھی ہوئی ہے۔ان کا کہنا ہے کہ جزیہ کا نفاذ اصلاً جنگ میں مفتوح ہونے والے غیر مسلموں پر ضروری ہے، جبکہ صلحاً فتح ہونے والی قوموں پر اس کا نفاذ غیر مسلموں کی رضامندی پر منحصر ہے۔ لکھتے ہیں:

''اسلامی حکومت میں غیر مسلموں سے جزیہ لینے کا حکم اس حالت کے لیے دیا گیا ہے جبکہ وہ یا تو مفتوح ہوئے ہوں یا کسی معاہدہ کی رو سے جزیہ دینے کی واضح شرط پر اسلامی حکومت کی رعایا بنائے گئے ہوں۔ پاکستان میں چونکہ یہ دونوں صورتیں پیش نہیں آئی ہیں، اس لیے یہاں غیر مسلموں پر جزیہ عائد کرنا میرے نزدیک شرعاً ضروری نہیں ہے۔'' (رسائل ومسائل،۲۴۶/۴)

یہ زاویۂ نگاہ مسلم و غیر مسلم ممالک کے خارجہ تعلقات کے ضمن میں نہ صرف کلاسیکی فقہی موقف سے بلکہ خود ''تفہیم القرآن'' میں مولانا کے بیان کردہ موقف سے بھی مختلف ہے، کیونکہ انھوں نے جزیہ کی جو حکمت بیان کی ہے، وہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اسلامی حکومت کے زیرنگیں رہنے والے غیر مسلموں کے لیے جزیہ کی ادائیگی ایک لازمی فریضے کی حیثیت رکھتی ہو، کیونکہ مذکورہ فلسفہ کی رو سے غیر مسلموں کو ان کی گمراہیوں کا احساس دلانے کے لیے ان پر جزیہ کا نفاذ ناگزیر ہے۔

مولانا نے جہاد و قتال کے ضمن میں اسلامی ریاست کی ذمہ داریوں کی وضاحت میں بین الاقوامی معاہدات کی پاس داری کو بھی خاص اہمیت دی ہے۔ چنانچہ سورۂ انفال کی آیات ۷۲،۷۳ کی تشریح میں انھوں نے 'تفہیم القرآن' میں جو کچھ لکھا ہے، وہ قابل ملاحظہ ہے۔ فرماتے ہیں:

''یہ آیت اسلامی حکومت کی خارجی سیاست پر بھی بڑا اثر ڈالتی ہے۔ اس کی رو سے دولت اسلامیہ کی ذمہ داری ان مسلمانوں تک محدود ہے جو اس کی حدود کے اندر رہتے ہیں۔ باہر کے مسلمانوں کے لیے کسی ذمہ داری کا بار اس کے سر نہیں ہے۔ یہی وہ بات ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمائی ہے کہ انا بریئ من کل مسلم بین ظھرانی المشرکین۔ " میں کسی ایسے مسلمان کی حمایت و حفاظت کا ذمہ دار نہیں ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہو۔'' اس طرح اسلامی قانون نے اس جھگڑے کی جڑ کاٹ دی ہے جو بالعموم بین الاقوامی پیچیدگیوں کا سبب بنتا ہے، کیونکہ جب کوئی حکومت اپنے حدود سے باہر رہنے والی بعض اقلیتوں کا ذمہ اپنے سر لے لیتی ہے تو اس کی وجہ سے ایسی الجھنیں پڑ جاتی ہیں جن کو بار بار کی لڑائیاں بھی نہیں سلجھا سکتیں۔..... ان دینی بھائیوں کی مدد کا فریضہ اندھا دھند انجام نہیں دیا جائے گا بلکہ بین الاقوامی ذمہ داریوں اور اخلاقی حدود کا پاس ولحاظ رکھتے ہوئے ہی انجام دیا جا سکے گا۔ اگر ظلم کرنے والی قوم سے دارالاسلام کے معاہدانہ تعلقات ہوں تو اس صورت میں مظلوم مسلمانوں کی

کوئی ایسی مدد نہیں کی جا سکے گی جو ان تعلقات کی اخلاقی ذمہ داریوں کے خلاف پڑتی ہو۔'' (تفہیم القرآن ۲/۱۶۱، ۱۶۲)

اگرچہ کسی غیر مسلم قوم کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی پابندی کا اصول کلاسیکی فقہ میں بھی تسلیم کیا گیا ہے، تاہم فقہا اسے ایک محدود اور وقتی اصول کی حیثیت دیتے ہیں۔ مولانا کے اقتباس سے واضح ہے کہ وہ اسے بین الاقوامی سیاست اور مسلم وغیر مسلم حکومتوں کے تعلقات کی تشکیل کے ضمن میں ایک مستقل اور بنیادی اصول کا درجہ دیتے ہیں جس کی پاس داری مظلوم مسلمان اقلیتوں کی مدد کرنے سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ دونوں زاویہ ہاے نگاہ کی ترجیحات کا فرق اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب ۱۹۴۸ء میں کشمیر کے مقامی مسلمانوں نے بھارت کے خلاف جنگ آزادی کا آغاز کیا تو مولانا مودودی نے حکومت پاکستان کی پالیسی پر اپنے تحفظات کا اظہار کیا اور کہا کہ:

''جہاد کشمیر کے سلسلے میں میرے نزدیک یہ کوئی معقول بات نہیں ہے کہ وہاں لڑائی بھی ہو اور نہ بھی ہو۔ یعنی ایک طرف ہماری حکومت تمام دنیا کے سامنے اعلان کرے کہ ہم لڑ نہیں رہے بلکہ لڑنے والوں کو روک رہے ہیں اور دوسری طرف وہ لڑے بھی تو اس سے نہ صرف ہماری اخلاقی پوزیشن خراب ہوگی بلکہ ہم لڑ بھی نہیں سکیں گے۔ حکومت کا یہ موقف خود پاکستانی وزیر خارجہ نے اقوام متحدہ میں بیان کیا تھا۔'' (تصریحات ص ۴۷۰)

اس نکتے پر مولانا شبیر احمد عثمانی اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے مابین ایک اہم اور دلچسپ بحث بھی ہوئی کہ آیا پاکستانی حکومت مجاہدین کی عسکری اور افرادی امداد کر سکتی ہے یا نہیں۔ مولانا عثمانی کا کہنا تھا کہ پاکستانی حکومت کا عملاً مجاہدین کو مدد فراہم کرنا گویا اس بات کا اعلان ہے کہ وہ معاہدے کی پابند نہیں رہی، جبکہ مولانا مودودی کا استدلال یہ تھا کہ حکومت کا اس بات کا واضح اعلان اور اقرار نہ کرنا بلکہ ظاہری طور پر اس کی تردید کرنا اور پہلے کی طرح بھارتی حکومت سے سفارتی اور سیاسی تعلقات قائم رکھنا اس امر کو تسلیم کرنے سے مانع ہے۔ تاہم بحث کے آخر میں مولانا مودودی نے یہ قرار کیا کہ چونکہ پاکستانی حکومت کی طرف سے مجاہدین کشمیر کی امداد کے علانیہ اعتراف کے باوجود بھارتی حکومت نے اسے نبذ عہد کے مترادف نہیں سمجھا، اس لیے قانونی طور پر اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ صرف کشمیر کی حد تک دونوں حکومتیں امن معاہدے کی پابند نہیں رہیں، جبکہ عمومی طور پر یہ معاہدہ برقرار ہے۔ (اس دلچسپ مراسلت کے لیے ملاحظہ ہو: ''انوار عثمانی'' مرتبہ پروفیسر انوار الحسن شیرکوٹی ۲۰۴-۲۲۱۔ ابو حمزہ قاسمی، ''خطبات ومکتوبات عثمانی''، ۲۴۵-۲۶۰)

۱۹۷۹ء میں افغانستان میں کمیونسٹ حکومت کی طرف سے افغان مسلمانوں پر ظلم وستم کے واقعات رونما ہوئے تو

وہ اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور حکومت کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا۔ اس موقع پر مولانا سے دریافت کیا گیا کہ آیا پاکستان سے مسلمانوں کو افغان بھائیوں کی مدد کے لیے سرحد پار جانا چاہیے؟ مولانا نے فرمایا:

''کوئی شک نہیں کہ ہمارے افغان بھائی اس وقت نہ صرف صدی کے بہت بڑے جہاد میں مصروف ہیں، بلکہ جن مشکلات کا انھیں سامنا ہے، دوسروں کو ان کا اندازہ بھی نہیں ہو سکتا۔ .... لیکن جب تک کابل حکومت ریاست پاکستان کے خلاف جنگ کا اعلان نہیں کرتی یا حکومت پاکستان اس سے تمام تعلقات توڑ کر اعلان جنگ نہیں کرتی، آپ پاکستانی شہریوں کو سرحد پار کر کے میدان جنگ میں نہیں اترنا چاہیے۔ یہ نہ صرف اسلامی قانون بین الاقوام کی نگاہ میں مناسب نہیں ہوگا بلکہ پاکستان کے لیے بھی مشکلات کا باعث بنے گا۔ البتہ قبائلی علاقے سے تعلق رکھنے والے آپ کے کارکنان جا سکتے ہیں، مگر زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ وہ بھی اسی پالیسی کو اختیار کریں جسے حکومت پاکستان اور آپ کا نظم طے کرے۔..... اگر حالات بہت ہی زیادہ خراب ہو جائیں اور وہاں پر جہاد میں مصروف مجاہدین کی قیادت یہ چاہے کہ دوسرے مسلم ممالک سے انھیں افرادی قوت بھی درکار ہو، تب ایسے مسائل کا مرکزی سطح پر حل تلاش کیجیے، مگر یہ چیز انفرادی یا مقامات کی سطح پر نہیں ہونی چاہیے۔'' (تصریحات ص ۴۵۷، ۴۵۸)

سابقہ صفحات میں اٹھائے گئے تنقیدی نکات کی روشنی میں اگر یہ کہا جائے تو غلط نہیں ہوگا کہ 'الجہاد فی الاسلام' اور 'تفہیم القرآن' میں اسلام کے تصور جہاد کے حوالے سے مولانا مودودی کی پیش کردہ تعبیرات واضح اور منطقی لحاظ سے مربوط نہیں، بلکہ بڑی حد تک ان کی پریشان خیالی کی غمازی کرتی ہیں۔ ہم نے بعض پہلوؤں سے مولانا کے فکر کا ایک ابتدائی تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے۔ ضرورت ہے کہ مولانا کے علمی کام سے دلچسپی رکھنے والے محققین اسے زیادہ تفصیل اور گہرائی کے ساتھ موضوع بنائیں اور مولانا کے فکر ونظر کے وسیع تر تناظر میں اس بحث کے حوالے سے ان کے رجحانات کو متعین کرنے کی کوشش کریں۔ البتہ جہاں تک تیسرے اور آخری زاویہ نگاہ کا تعلق ہے تو ہماری رائے میں وہ عالمی سیاسی حالات اور بین الاقوامی قانون میں رونما ہونے والے جوہری تغیرات کے گہرے ادراک کی غمازی کرتا ہے اور مولانا نے ایک بدلے ہوئے تناظر میں اسلامی قانون کی نئی اور تازہ تعبیر پیش کرنے کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے نئے حالات سے ہم آہنگ نقطۂ نظر پیش کر کے گہری اجتہادی بصیرت کا ثبوت دیا ہے۔ اس زاویہ نگاہ کا تقابل اس موضوع پر مولانا کی دوسری تحریروں کے ساتھ کیا جائے تو یقیناً بہت سے تضادات اور الجھنیں سامنے آتی ہیں اور خاص طور پر یہ سوال تشنہ جواب رہ جاتا ہے کہ مولانا نے تفہیم القرآن وغیرہ میں جہاد وقتال کے نصوص کی جو اصولی تعبیر پیش کی ہے، اس کی رو سے زیر بحث زاویہ نگاہ کی گنجائش کیسے پیدا ہوتی ہے۔ تاہم جہاں تک عملی دائرے میں

زیر بحث نقطۂ نظر کی اجتہادی قدر و قیمت کا تعلق ہے تو وہ شک و شبہ سے بالاتر ہے اور اس حوالے سے مولانا کا شمار عالم اسلام کے ان نمایاں ترین اہل علم اور مفکرین میں کیا جا سکتا ہے جنھوں نے، نظریہ اور تصور کی سطح پر ہی سہی، اسلامی قانون کی تشکیل جدید کے ضمن میں نہایت بنیادی راہ نمایانہ کردار ادا کیا ہے۔

یہ بات اس تناظر میں خاص اہمیت کی حامل ہے کہ اسلام کے فلسفہ جہاد کی تشریح و توضیح کے حوالے سے مولانا مودودی اور الاخوان المسلمون کے راہ نماؤں مثلاً سید قطب شہید کے طرز استدلال میں بہت بنیادی اشتراکات پائے جاتے ہیں جنھیں بعض حوالوں سے فکری توارد کی حیرت انگیز مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ تاہم جہاں تک نظری اور فلسفیانہ بحث و مباحثہ اور عملی اجتہادی ضروریات اور تقاضوں کے مابین فرق کو سمجھنے اور مطلوبہ توازن کو ملحوظ رکھنے کا تعلق ہے تو الاخوان المسلمون کے راہ نماؤں کا طرز فکر مولانا مودودی کے طرز فکر سے کوئی مماثلت نہیں رکھتا۔ اخوان کے ہاں اصولی اور نظری بحث اور عملی و معروضی حالات کے تقاضوں کے مابین حکیمانہ امتیاز کا شدید فقدان ہے، جبکہ مولانا مودودی اس فرق کا بھرپور ادراک رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اصولی اور نظریاتی اشتراک کے باوجود اخوان نے بحیثیت مجموعی ایک تشدد پسند تحریک کی صورت اختیار کر لی جبکہ مولانا مودودی نے عدم تشدد اور جمہوری اصولوں کی پاس داری کو اپنی تحریک کا بنیادی پتھر قرار دیا۔ ہمارے نزدیک مولانا کی پیش کردہ تعبیرات اور افکار کے مختلف پہلوؤں سے اختلاف کے تمام تر امکانات کے باوجود دور جدید میں ایک متوازن طرز فکر کی تشکیل کے حوالے سے مولانا کی یہ خدمت (Contribution) بے حد غیر معمولی ہے اور درحقیقت اسی میں ان کی فکری عظمت کا راز پوشیدہ ہے۔

پروفیسر خورشید عالم

عہد رسالت میں خواتین کا سیاسی کردار

[''نقطۂ نظر'' کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

(۱)

عربی لغت میں 'سیاسة' مصدر ہے اس کی ماضی 'سَاسَ' اور مضارع 'یَسُوْسُ' ہے۔ عربی میں کہا جاتا ہے: 'ساس الدابة أو الفرس'۔ (اس نے مویشی یا گھوڑے کی دیکھ بھال کی)، یعنی اس کو چارہ ڈالا، پانی پلایا، صاف کیا اور اسے سدھایا۔ یہ اصل ہے، جس سے سیاست بشر کے معنی اخذ کیے گئے ہیں۔ انسان جانوروں کی سیاست میں مہارت حاصل کرنے کے بعد انسانوں کی سیاست تک پہنچ گیا، یعنی ان کے معاملات کی دیکھ بھال میں ان کی قیادت کرنے لگا۔ مجازی طور پر کہا جاتا ہے: 'سَاسَ الرعیّة' (اس نے عوام کو کچھ باتوں کا حکم دیا اور کچھ سے منع کیا)۔ 'ساس الأمر سیاسة'، یعنی کسی کام کا اس طریقے سے انتظام کرنا کہ اس کی مصلحت کے تقاضے پورے ہو جائیں۔

انسانی معاشرے میں سیاست کا تعلق احکام صادر کرنے اور اداروں کو چلانے سے ہوتا ہے۔ قانونی لغت کے مطابق سیاست سے مراد عام معاملات کو چلانے کا اصول یا فن ہے۔ جدید عربی میں لفظ 'سیاست' کا اطلاق حکمت عملی، اصول جہاں بانی اور پالیسی پر ہوتا ہے۔

قرآن حکیم میں 'سیاست' کا لفظ مکی یا مدنی کسی سورت میں وارد نہیں ہوا ہے، اور نہ ہی اس کے مشتقات کا استعمال ہوا ہے، مگر بعض ایسے الفاظ آئے ہیں جو سیاست کے معنوں کو ادا کرتے ہیں۔ مثلاً 'الْمُلْك' کا لفظ، یعنی لوگوں پر

حکمرانی کرنا، ان کو بعض باتوں کا حکم دینا اور بعض باتوں سے روکنا اور معاملات میں ان کی قیادت کرنا۔قرآن مجید میں یہ لفظ مقام مدح اور مقام ذم، دونوں طریقوں سے استعمال ہوا ہے۔ یہ حکومت عادلانہ بھی تھی اور ظالمانہ بھی۔ بعض حکومتیں باہمی مشورے سے چلتی تھیں اور بعض میں آمرانہ نظام تھا۔مثلاً آل ابراہیم کے بارے میں آیا ہے:

وَاٰتَیْنٰھُمْ مُّلْکًا عَظِیْمًا. (النساء۴:۵۴) ''اور ہم نے ان کو عظیم ملک (حکومت) عطا کیا''۔

آل ابراہیم میں حضرت یوسف (یوسف۱۲:۱۰۱)، طالوت (البقرہ۲:۲۴۷) اور حضرت سلیمان (البقرہ۲:۱۰۲) کو حکومت عطا کی۔ یہ حکومت مردوں کے ساتھ ساتھ خاتون کو بھی عطا کی گئی۔سورۂ نمل میں ہدہد کا قول ہے: 'اِنِّیْ وَجَدْتُّ امْرَاَۃً تَمْلِکُھُمْ'، ''میں نے ایک عورت کو دیکھا جو ان پر حکومت کرتی ہے''۔(۲۷:۲۳) ملکۂ سبا کا ذکر قرآن نے مدحیہ انداز میں کیا ہے۔اس کی خوش حالی، فہم وفراست اور باہمی مشورے سے حکمرانی کے انداز کی تعریف کی گئی ہے۔وہ کہتی ہے:

یٰٓاَیُّھَا الْمَلَؤُا اَفْتُوْنِیْ فِیْٓ اَمْرِیْ مَا کُنْتُ قَاطِعَۃً اَمْرًا حَتّٰی تَشْھَدُوْنِ. (النمل۲۷:۳۲) ''اے اہل دربار، میرے اس معاملے میں مجھے اپنی رائے بتاؤ جب تک تم حاضر ہو کر مشورہ نہ دو گے، میں کسی کام کا فیصلہ کرنے والی نہیں''۔

مفسرین کے قول کے مطابق جس نے حکمرانی میں مشاورت کی طرح ڈالی، وہ ملکۂ سبا تھی۔

اس کے مقابلہ میں قرآن حکیم نے نمرود اور فرعون جیسے آمروں کی پرزور مذمت کی ہے۔

دوسرا لفظ جو سیاست کا مفہوم ادا کرتا ہے، وہ 'تمکین فی الأرض' ہے، جس کے معنی زمین میں تسلط اور قدرت عطا کرنے کے ہیں۔سورۂ کہف میں حضرت ذوالقرنین علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہے:

اِنَّا مَکَّنَّا لَہٗ فِی الْاَرْضِ. (۱۸:۸۴) ''ہم نے اس کو زمین میں دسترس عطا کی''۔

سورۂ حج میں اللہ کا قول ہے:

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَلِلّٰہِ عَاقِبَۃُ الْاُمُوْرِ. (۲۲:۴۱) ''یہ وہ لوگ ہیں اگر ہم ان کو زمین میں دسترس (حکومت) دیں تو نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں، نیکی کا حکم دیں اور برائی سے منع کریں اور سب کاموں کا انجام اللہ ہی کے اختیار میں ہے''۔

سیاست کا مفہوم ادا کرنے کے لیے قرآن حکیم نے 'استخلاف' کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔سورۂ نور میں ارشاد ہے:

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ. (۲۴:۵۵)

''جو لوگ تم میں سے ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے، اللہ کا وعدہ ہے کہ ان کو ملک کا حاکم بنا دے گا، جیسے ان سے پہلے لوگوں کو حاکم بنایا تھا۔''

اسی طرح سورۂ اعراف (۷:۱۲۹) میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ جہاں جہاں 'تمکین فی الأرض' اور 'استخلاف فی الأرض' وارد ہے، ان کے مخاطبین مرد بھی ہیں اور خواتین بھی۔ دونوں میں تمیز کی کوئی گنجایش نہیں۔

سیاست کا مفہوم ادا کرنے کے لیے قرآن حکیم میں کئی جگہ 'حکم' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ ارشاد ہے:

وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ. (النساء۴:۵۸)

''جب لوگوں میں حکم چلانے لگو تو انصاف سے حکم چلاؤ۔''

امام ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''السیاسۃ الشرعیۃ'' میں سے آدھی کتاب کا انحصار اس آیت پر رکھا ہے۔ سورۂ مائدہ کی آیت نمبر ۴۴، ۴۵، ۴۷ اور ۵۰ میں بھی لفظ 'حکم' کے یہی معنی ہیں۔

سنت نبویہ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی متفق علیہ روایت ہے:

عن النبی صلی اللّٰه علیه و سلم قال: کانت بنو إسرائیل تسوسهم الأنبیاء کلما هلك نبی خلفه نبی وإنه لانبی بعدی و سیکون خلفاء فیکثرون قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوابیعة الأول فالأول أعطوهم حقهم فان اللّٰه سائلهم عما استرعاهم.

(بخاری، رقم ۳۲۶۸۔ مسلم، رقم ۱۸۴۲)

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بنو اسرائیل کی سیاست انبیا کرتے تھے۔ جب بھی ایک نبی فوت ہوتا تو دوسرا نبی اس کا جانشین ہو جاتا۔ بے شک، میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا، البتہ خلفاء ہوں گے اور وہ کثرت سے ہوں گے۔ لوگوں نے پوچھا: آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: یکے بعد دیگرے آنے والوں کی بیعت پوری کرو اور ان کا حق ان کو دو، کیونکہ اللہ ان سے ان لوگوں کے بارے میں، جن کی رکھوالی وہ کر رہے ہیں، باز پرس کرے گا۔''

عصر حاضر کی تعریف کے مطابق ایسی سرگرمیاں جن کا تعلق قانون سازی اور قانون کے نفاذ کے لیے حکومت سازی سے ہو ان کو سیاسی سرگرمیاں سمجھا جاتا ہے۔ عام طور پر دینی سرگرمیوں کو معاشی سرگرمیاں سمجھا جاتا ہے، لیکن اگر یہ سرگرمیاں حکومت کی شکل اختیار کر جائیں تو ان کو سیاسی سرگرمیوں سے تعبیر کیا جائے گا۔ اسلامی نظام کے قیام کے

لیے گھر والوں اور وقت کے صاحب اقتدار کی مخالفت کے باوجود قبول اسلام، اس کے بارے میں جستجو، اس کی خاطر تکلیفیں برداشت کرنا، اپنے وطن سے ہجرت کرنا، بیعت کرنا اور دین کے دفاع کی خاطر جہاد کرنا، سب پر سیاسی سرگرمیوں کا اطلاق ہو گا۔ عصر حاضر کی تعریف کے مطابق ان سرگرمیوں کو محض معاشی سرگرمیاں نہیں، بلکہ سیاسی سرگرمیاں سمجھا جائے گا۔

مردوں کے ساتھ عورتوں کی شرکت تو انسانی زندگی کا خاصہ ہے۔ اس کا تعلق زمانۂ قدیم سے انسانی معاشرے کی روایات سے بالکل اسی طرح سے ہے، جس طرح شادی کی روایت انسانی معاشرے میں قدیم زمانے سے چلی آ رہی ہے، کیونکہ اللہ نے مردوں اور عورتوں کو جوڑا جوڑا (زوج) اس لیے پیدا فرمایا ہے کہ وہ مل کر زمین کو آباد کریں۔ اسی روایت پر عمل کرنے سے ہی تہذیب و تمدن کا قافلہ آسانی کے ساتھ رواں دواں رہ سکتا ہے۔ سابقہ انبیاے کرام کی سیرت سے اسی طریقے کی تائید ہوتی ہے اور خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت نے اسی روایت میں مزید وسعت پیدا کر دی اور اس کے ساتھ ساتھ ضروری ضابطے بھی وضع کیے تاکہ یہ روایت کسی بھی ایسے شائبہ کے بغیر آگے بڑھتی رہے جو اسے داغ دار کر دے۔

جس شرکت کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری رہنمائی فرمائی ہے، وہ سابقہ انبیا کی سنت ہے۔ اس سے بطور تمہید ان قرآنی نصوص کو پیش کیا جائے گا جن کا تعلق سابقہ انبیا کے زمانے میں مرد اور عورت کی شرکت کے کے بارے میں ہے۔

سابقہ انبیا کے زمانے میں خواتین کا کردار

حضرت نوح علیہ السلام کے دور کے بارے میں اللہ کا ارشاد ہے:

حَتّٰٓی اِذَا جَآءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّوْرُ قُلْنَا احْمِلْ فِیْھَا مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ وَاَھْلَکَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ اٰمَنَ وَمَآ اٰمَنَ مَعَهٗٓ اِلَّا قَلِیْلٌ. (ھود ۱۱: ۴۰)

''یہاں تک کہ جب ہمارا حکم آ پہنچا اور تنور جوش مارنے لگا تو ہم نے حکم دیا کہ ہر قسم کے جان داروں میں جوڑا جوڑا (یعنی) دو ایک ایک نر اور ایک ایک مادہ لے لو اور جس شخص کی نسبت حکم ہو چکا ہے (کہ ہلاک ہو جائے گا) اس کو چھوڑ کر اپنے گھر والوں کو اور جو ایمان لایا ہو، اس کو کشتی میں سوار کر لو اور ان کے ساتھ ایمان بہت ہی کم لوگ لائے تھے۔''

اس حکم پر عمل کرتے ہوئے حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی بیوی اور کنعان نامی بیٹے کو چھوڑ کر اپنے بیٹوں سام، حام اور یافث اور ان کی بیویوں کو کشتی میں سوار کر لیا تھا۔ ایک روایت کے مطابق اہل ایمان میں چھ مرد اور ان کی بیویاں تھیں۔ روایت ہے کہ کشتی میں سوار کل لوگوں کی تعداد اسی تھی جن میں آدھے مرد اور آدھی عورتیں تھیں۔

آیت مبارکہ میں 'زوجین' کا لفظ قرآن حکیم کا وہ لفظ ہے جو مرد اور عورت کے اشتراک پر قطعی دلیل مہیا کرتا ہے۔ مرد عورت کا زوج ہے اور عورت مرد کا۔ قرآن حکیم میں عورت کے لیے 'زوجہ' کا لفظ استعمال نہیں ہوا، کیونکہ امام راغب کے نزدیک یہ گھٹیا لغت ہے، اسی لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے: 'النساء شقائق الرجال' (عورتیں مردوں کی نظیر ہیں)۔ جوڑے میں مکمل وابستگی اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے، اسی لیے قرآن میں 'زوج' کا لفظ ہم خیال اور ہم مشرب ساتھیوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ تخلیق کے تقاضوں کو مرد اور عورت، دونوں مل جل کر پورا کرتے ہیں۔ وہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ مرد کے بغیر عورت ناقص ہے اور عورت کے بغیر مرد۔ ان میں سے کوئی ایک زندگی کے قافلے کو آگے نہیں بڑھا سکتا۔ آیت زیر بحث میں حضرت نوحؑ کی بیوی کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ نے اسے کشتی میں سوار کرنے سے منع فرما دیا تھا، کیونکہ اللہ نے فرمایا دیا تھا کہ سوائے ان گھر والوں کے جن کی ہلاکت کے بارے میں حکم ہو چکا ہے، باقی گھر والوں کو کشتی میں سوار کر لو۔ سورۂ تحریم (٦٦) کی آیت ١٠ میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لیے حضرت نوحؑ اور حضرت لوط علیہ السلام کی بیویوں کی مثال دی ہے کہ وہ ہمارے دو نیک بندوں کی بیویاں تھیں۔ غور طلب بات یہ ہے کہ یہاں 'زوج' کے بجائے 'امْـــــرَاَتَ' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، کیونکہ وہ دونوں کافر تھیں اور لفظ 'زوج' مشابہت، مجانست اور پیوستگی پر دلالت کرتا ہے، اسی لیے قرآن میں عام طور پر انبیا کی مومن بیویوں کو لفظ 'زوج' سے تعبیر کیا اور کافر بیویوں کو لفظ 'امرأۃ' سے۔

مثال دینے کا مطلب کسی مجرد حقیقت اور نظریہ کی مثال محسوس شکل سے دی جاتی ہے تاکہ وہ حقیقت یا نظریہ نکھر کر سامنے آ جائے۔ اس مثال سے کافروں کے خیال کا پتا چل گیا اور انجام کا بھی۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ عورت بھی مرد کی طرح صاحب اختیار اور صاحب ارادہ ہے اور مستقل شخصیت کی مالک ہے، کسی کے تابع نہیں اور وہ اپنے کیے کی خود ذمہ دار ہے۔ وہ اپنی ذات کے بارے میں جواب دہ ہے۔ کسی نبی کی بیوی ہونا اسے اس ذمہ داری سے سبکدوش نہیں کر سکتا۔ اس آیت سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ خواتین مرد کے لیے اسی طرح قابل تقلید ہیں، جس طرح مرد خواتین کے لیے۔

ام اسماعیل

قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے:

رَبَّنَآ اِنِّیۤ اَسۡکَنۡتُ مِنۡ ذُرِّیَّتِیۡ بِوَادٍ غَیۡرِ ذِیۡ زَرۡعٍ عِنۡدَ بَیۡتِکَ الۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِیُقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ فَاجۡعَلۡ اَفۡئِدَۃً مِّنَ النَّاسِ تَہۡوِیۡۤ اِلَیۡہِمۡ وَارۡزُقۡہُمۡ مِّنَ الثَّمَرٰتِ لَعَلَّہُمۡ یَشۡکُرُوۡنَ. (ابراہیم ۱۴: ۳۷)

''(حضرت ابراہیم نے کہا) اے پروردگار، میں نے اپنی اولاد میدان (مکہ) میں، جہاں کھیتی نہیں، تیرے عزت والے گھر کے پاس لا بسائی ہے۔ اے پروردگار، تاکہ یہ نماز قائم کریں۔ تو لوگوں کے دلوں کو ایسا کر دے کہ ان کی طرف جھکے رہیں اور ان کو میووں سے روزی دے تاکہ (تیرا) شکر کریں۔''

بخاری (رقم ۳۱۸۴) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت ہاجرہ اور ان کے شیر خوار بچے کو بیت اللہ کے بغل کی جانب زمزم کے پاس ایک بڑے درخت کے نیچے چھوڑ دیا۔ مکہ کے قرب و جوار میں کوئی انسان نہ رہتا تھا اور وہاں پانی بھی موجود نہ تھا۔ ان کے پاس ایک تھیلی رکھی جس میں کھجوریں تھیں اور ایک مشکیزہ جس میں پانی تھا۔ جب حضرت ابراہیمؑ واپس لوٹنے لگے تو ہاجرہ آپ کے پیچھے پیچھے چلنے لگیں اور کہنے لگیں: آپ ہمیں اس وادی میں چھوڑ کر کہاں جا رہے ہیں جس میں نہ کوئی مونس ہے نہ غم خوار؟ جب جواب نہ ملا تو ہاجرہ نے کہا: کیا اللہ نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے؟ حضرت ابراہیم نے فرمایا: ہاں، تو حضرت ہاجرہ نے کہا: پھر وہ ہمیں ضائع نہیں ہونے دے گا۔ جب چلتے چلتے مقام ثنیہ کے پاس پہنچے تو آپ نے بیت اللہ کی طرف منہ کر کے دونوں ہاتھ اٹھائے اور وہ دعا مانگی جس کا مذکورہ آیت میں ذکر کیا گیا ہے۔

حضرت ہاجرہ بچے کو دودھ پلاتی تھیں اور خود مشکیزے سے پانی پیتی تھیں۔ مشکیزے کا پانی ختم ہو گیا تو انھیں اور بچے کو پیاس لگی۔ بچہ پیاس سے بلکنے لگا تو قریب تر میں کوہ صفا پر چڑھ گئیں، اس امید پر کہ شاید کوئی نظر آئے، مگر کوئی بھی نظر نہ آیا۔ کوہ صفا سے نیچے اتر کر جب وادی میں پہنچیں تو بے تابی میں قمیص کو اوپر اٹھا کر تیز تیز دوڑنے لگیں، یہاں تک کہ وادی سے گزر کر مروہ کی پہاڑی پر پہنچیں اور دیکھنے لگیں شاید کوئی انسان نظر آ جائے، مگر کوئی بھی نظر نہ آیا۔ انھوں نے صفا اور مروہ کے درمیان سات چکر لگائے۔ جب وہ مروہ کے اوپر سے جھانک رہی تھیں تو انھوں نے ایک آواز سنی اور کہا: تم نے آواز تو سنا دی اگر فریاد رسی کر سکتے ہو تو کرو۔ زمزم کی جگہ کے پاس اچانک فرشتہ نمودار ہوا، اس نے ایڑھی ماری تو پانی نکل آیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بچے کی ایڑھیوں کی رگڑ سے معجزاتی طور پر پانی نکل آیا ہو۔ حضرت ہاجرہ نے کمال دانش مندی سے اسے حوض کی شکل دینا شروع کی اور اپنے ہاتھ سے منڈیر بنایا۔ حضرت ہاجرہ نے خود بھی

پانی پیا اور بچے کو بھی پانی پلایا۔

پھر بنو جرہم کا وہاں سے گزر ہوا۔ انھوں نے مکہ کے زیریں علاقے میں پڑاؤ ڈالا۔ انھوں نے پرندے کو چکر لگاتے ہوئے دیکھا تو کہا کہ یہاں پانی ہے جس پر پرندہ چکر لگا رہا ہے۔ انھوں نے قاصد بھیجا جس نے تصدیق کر دی کہ وہاں پانی موجود ہے، تو قبیلے والے وہاں سے اٹھ کر پانی کے قریب آ گئے۔ حضرت ہاجرہ پانی کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں۔ انھوں نے پڑاؤ ڈالنے کی اجازت مانگی تو انھیں مل گئی۔ ابن عباس راوی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسماعیل کے ماں نے ان کی آمد کو اچھا سمجھا، کیونکہ وہ انسانوں سے محبت کرتی تھیں۔ ان لوگوں نے وہاں پڑاؤ ڈال دیا اور پیغام بھیج کر اپنے گھر والوں کو یہاں بلا لیا۔ وہ بھی آ کر ان کے پاس رہنے لگے، حتیٰ کہ ان کے یہاں گھر آباد ہو گئے۔

قرآن کی آیات اور بخاری کی روایت سے حضرت ہاجرہ کی عظیم شخصیت ابھر کر سامنے آتی ہے۔ بے آب و گیاہ وادی، تن تنہا خاتون، گود میں دودھ پیتا بچہ۔ کس قدر وحشت زدہ ماحول تھا۔ اس ماحول میں انھوں نے کسی مرد کی مدد کے بغیر بڑی ہمت و حوصلے سے بچے کی پرورش کی۔ وہ بچہ عام بچہ نہ تھا، ایک ہونے والا نبی تھا۔ نہ صرف بچے کی پرورش کی، بلکہ بیت اللہ کو آباد کرنے میں اپنے شوہر کے مشن میں بھرپور شرکت کی۔ جب حضرت ابراہیم ان کو تنہا چھوڑ کر جانے لگے تو پوچھا: کس کے سہارے چھوڑ کر جا رہے ہو؟ جواب ملا کہ اللہ کے سہارے۔ اس پر اس عظیم خاتون نے کہا: میں اللہ سے راضی ہوں۔ کس قدر پختہ ایمان تھا ان کا اور کس قدر توکل ان کو اللہ پر۔

بنو جرہم کو پانی کے پاس پڑاؤ کی اجازت دے کر وہ ایک معاشرتی دھارے میں شامل ہو گئیں۔ ابن عباس کی روایت کے مطابق وہ انسان دوست تھیں۔ انھوں نے اس شرط پر پڑاؤ کی اجازت دی کہ وہ پانی استعمال کر لیں، مگر اس پر ان کو حق ملکیت نہ ہو گا۔ یہ ان کی فہم و فراست اور حسن تدبیر کی ایک واضح دلیل ہے۔ حضرت اسماعیل نے جرہم والوں سے عربی سیکھی اور انھی میں بیاہے گئے۔ اس سے ثابت ہوا کہ خاتون کا کام معاشرے میں شمولیت ہے نہ کہ عزلت و تنہائی۔

اللہ نے اس باہمت اور باحوصلہ خاتون کو یہ اعزاز بخشا کہ صفا و مروہ کے درمیان انھوں نے سات چکر لگائے تھے۔ ان کو قیام قیامت تک ہر حج کرنے والے پر واجب قرار دیا اور جس راستہ پر وہ تیز تیز قدموں سے دوڑی تھیں، اللہ کے آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مستحب قرار دیا۔ آج بھی آپ کو دو سبز نشانوں کے درمیان حاجی بھاگتے نظر آتے ہیں، وہ حضرت ہاجرہ کی سنت ہے۔ جس گزرگاہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے صحابہ، خلفا اور بادشاہ

دوڑتے رہے اور جس گزرگاہ پر مسلمان قیامت تک دوڑتے رہیں گے، اس گزرگاہ پر کسی زمانے میں ممتا کی ماری ماں گود کے بچے کی پیاس بجھانے کے لیے دوڑی تھی۔ اللہ کو اس کی یہ ادا اتنی بھائی کہ ہر آنے والے کو وہاں پر سعی (دوڑنے) کا حکم دیا۔ ایک خاتون کے لیے اس سے بڑھ کر اور کیا اعزاز ہو سکتا ہے۔

ام اسحاق

سورۂ ہود میں ارشاد ہے:

وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ يَعْقُوْبَ قَالَتْ يٰوَيْلَتٰۤى ءَاَلِدُ وَاَنَا عَجُوْزٌ وَّهٰذَا بَعْلِيْ شَيْخًا اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيْبٌ قَالُوْۤا اَتَعْجَبِيْنَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ رَحْمَتُ اللّٰهِ وَبَرَكٰتُهٗ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ اِنَّهٗ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ. (۱۱: ۷۱-۷۳)

”اور اس کی بیوی جو پاس کھڑی تھی، ہنسنے لگی تو ہم نے اس کو اسحاق کی اور اسحاق کے بعد یعقوب کی خوش خبری دی۔ اس نے کہا: ہائے خرابی: کیا میرے بچہ ہو گا؟ اور یہ ہیں میرے شوہر بوڑھے۔ یہ تو بڑی عجیب بات ہے۔ انھوں (فرشتوں) نے کہا: کیا تم اللہ کی قدرت پر تعجب کرتی ہو؟ اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں اے گھر والو، تم پر ہوں۔“

آیت مبارکہ کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم کی بیوی سارہ مہمانوں کے استقبال میں شریک تھیں اور ان کی خدمت میں مشغول تھیں۔ ہنسی ان کو اس بات پر آئی کہ خطرے کی کوئی بات نہیں، کیونکہ وہ فرشتے تھے جو قوم لوط کی طرف بھیجے گئے تھے۔ فرشتوں نے انھیں براہ راست دو بار خطاب کیا اور ان کو اسحاق کی خوش خبری دی۔ اس پر اللہ نے رحمتیں اور برکتیں بھیج کر ایک خاتون کی عظمت کو خراج تحسین پیش کیا۔ امام ابن حزم اپنی کتاب ”الفصل فی الملل والاھواء والنحل“ (۵/۱۷) میں فرماتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ام اسحاق نبی تو نہ تھی اور اللہ تعالیٰ فرشتوں کے ذریعے سے ان سے ہم کلام ہو۔

ابوالانبیا حضرت ابراہیم کے دور میں ان کی دونوں بیویوں نے ان کے مشن میں شریک ہو کر سب ـــــ دینی اور معاشرتی ـــــ سرگرمیوں میں ان کا ساتھ دیا اور اللہ نے قدم قدم پر ان کی مدد فرمائی اور ان کی عزت افزائی کی۔

ام موسیٰ

حضرت موسیٰ کی والدہ کا ذکر قرآن حکیم کی سورۂ طٰہٰ (۲۰) کی آیات ۳۸، ۴۰، ۹۴ اور سورۂ قصص (۲۸) کی آیات

۷-۱۳ میں ہوا ہے۔ سورۂ طٰہٰ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اِذْ اَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّكَ مَا يُوْحٰى. (۲۰:۳۸)

''جب ہم نے تیری ماں کی طرف وحی کی ایسی بات کی جو وحی ہی کے ذریعے بتائی جا سکتی تھی۔''

وحی کی تفصیل سورۂ قصص میں نسبتاً تفصیل سے ہے:

وَاَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّ مُوْسٰٓى اَنْ اَرْضِعِيْهِ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِى الْيَمِّ وَلَا تَخَافِىْ وَلَا تَحْزَنِىْ اِنَّا رَآدُّوْهُ اِلَيْكِ وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ. (۲۸:۷)

''اور ہم نے موسیٰ کی ماں کی طرف وحی بھیجی کہ اس کو دودھ پلاؤ۔ جب تم کو اس کے بارے میں کچھ خوف پیدا ہو تو اسے دریا میں ڈال دینا اور نہ تو خوف کرنا اور نہ رنج کرنا۔ ہم اس کو تمھارے پاس واپس پہنچا دیں گے اور (پھر) اسے پیغمبر بنا دیں گے۔''

وَاَصْبَحَ فُؤَادُ اُمِّ مُوْسٰى فٰرِغًا اِنْ كَادَتْ لَتُبْدِىْ بِهٖ لَوْلَآ اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰى قَلْبِهَا لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ. (۲۸:۱۰)

''اور موسیٰ کی ماں کا دل بے قرار ہو گیا۔ اگر ہم ان کے دل کو مضبوط نہ کرتے تو قریب تھا کہ وہ اس (بے قراری) کو ظاہر کر دیتی۔ غرض یہ تھی کہ مومنوں میں رہیں۔''

وَقَالَتْ لِاُخْتِهٖ قُصِّيْهِ. (۲۸:۱۱)

''اور اس کی بہن سے کہا کہ اس کے پیچھے پیچھے چلی جا۔''

فَرَدَدْنٰهُ اِلٰٓى اُمِّهٖ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ اَنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَّلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ. (۲۸:۱۳)

''ہم نے ان کو ان کی ماں کے پاس واپس پہنچا دیا تا کہ ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہوں اور وہ غم نہ کھائیں اور تا کہ ان کو علم ہو جائے کہ اللہ کا وعدہ سچا ہے، لیکن ان میں اکثر کو اس کا علم نہیں۔''

حضرت موسیٰ کی والدہ کی طرف وحی کی گئی تھی یا یہ محض الہام تھا؟ اس کے بارے میں امام ابن حزم اندلسی (حوالہ پیچھے مذکور ہے) فرماتے ہیں:

''معمولی عقل و شعور رکھنے والا آدمی بھی بہ آسانی سمجھ سکتا ہے کہ اگر موسیٰ کی والدہ کا عمل اللہ کے عطا کردہ شرف نبوت سے نہ ہوتا اور محض خواب یا دل میں پیدا شدہ وسوسہ کے مطابق وہ ایسا کرتیں تو ان کا یہ عمل نہایت ہی مجنونانہ اور مقہورانہ ہوتا اور اگر آج ہم میں سے کوئی ایسا کر بیٹھے تو ہمارا یہ عمل گناہ قرار پائے گا یا ہم کو پاگل سمجھ کر پاگل خانے بھیج دیا جائے گا۔ یہ ایک ایسی صاف اور واضح بات ہے جس میں شک و شبہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔''

اللہ کا یہ وعدہ کہ میں اسے تیرے پاس لوٹا دوں گا اور اسے رسول بناؤں گا، کیا وعدہ الہام یا خواب کی صورت میں کیا جاسکتا ہے؟ یہ بات صرف وحی کے ذریعے سے ہی بتائی جاسکتی ہے۔ حضرت موسیٰ کی والدہ کو یقین تھا کہ یہ وحی الٰہی ہے۔ چنانچہ انھوں نے حکم کی تعمیل میں پل بھر بھی دیر نہ کی اور بچے کو دریا میں ڈال دیا۔ ابو حیان نے ''البحر المحیط'' (۷/ ۱۰۰) میں ان الفاظ سے ان لوگوں کے قول کے خلاف استدلال کیا ہے جو کہتے ہیں کہ وحی سے مراد الہام یا خواب ہے۔

اب آیئے قصہ میں حضرت موسیٰ کے کردار کی طرف۔ ''انھوں نے اللہ کے حکم کی تعمیل میں ذرہ بھر دیر نہ کی''، اسی سے دونوں جملوں کو فائے تعقیب کے ذریعے سے جوڑا گیا ہے۔ اپنے جگر گوشہ کو دریا کی موجوں کے سپرد کر کے ایک ماں قدرتی طور پر دل گرفتہ تھی، اللہ قدم قدم پر والدہ کی رہنمائی کر رہا تھا۔ اس نے کہا کہ مجھے ماں کی ممتا کا احساس ہے۔ تیرے اندر جو جذبات تڑپ رہے ہیں، میں ان سے باخبر ہوں۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ میرا کہا مان کر تو نے اپنے لخت جگر کو اپنی آغوش سے نکال کر دریا کی آغوش میں ڈال دیا ہے۔ جو میرا کہا مانتے ہیں، میں ان کا ساتھ نہیں چھوڑتا۔ میرے ہاتھ دریا کی لہروں پر قابو پر کر ان کو ان کی گود بنا سکتے ہیں۔ خوش ہو جاؤ، ہم نہ صرف اسے تیری آغوش میں واپس لے آئیں گے، بلکہ اسے رسالت کے منصب پر بھی فائز کریں گے۔ یہ وحی سہمے ہوئے دل کی ڈھارس بندھاتی ہے۔

یہ اللہ کی تدبیر تھی کہ فرعون اور اس کی بیوی نے دریا سے نکال لیا۔ قرآن کہتا ہے: جو ان کے دلوں میں پیدا ہوئی، اللہ کی عطا کردہ تھی۔ فرعون کی بیوی نے فرعون سے کہا: یہ میری اور تیری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے، اسے قتل نہ کرنا۔ بچے کی حفاظت جاہ و مال سے نہ ہوئی، بلکہ صرف اور صرف اس محبت کی وجہ سے جو اللہ نے ان کے دلوں میں اپنی تدبیر کے تحت ڈال دی تھی۔ اللہ کو منظور تھا کہ موسیٰ کی تربیت شاہی محل میں ہو اور وہ اس زمانے کے علم و حکمت سے بہرہ ور ہوں اور اس علم و حکمت کو کلمۂ حق کی سربلندی کے لیے استعمال کریں۔

موسیٰ کے غم کے سوا ام موسیٰ ہر غم سے فارغ ہو چکی تھی، مگر اللہ نے ان کے دل پر صبر کی گرہ لگا دی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ہوسکتا تھا کہ اپنی بے چینی سے وہ منہ سے کوئی ایسی بات نکال دیتیں جس سے سارا راز فاش ہو جاتا۔ جس طرح کسی چھوٹنے والی اور بھاگنے والی چیز کو باندھ دیا جائے تو وہ قرار پکڑ جاتی ہے، بالکل اسی طرح اللہ نے وحی کے ذریعے سے ان کے دل پر صبر کی گرہ لگا دی۔ اللہ نے ایسا کیوں کیا؟ تاکہ ان کا شمار اہل ایمان ہی میں رہے۔ یہاں پر ام موسیٰ کے لیے مومنات کی جگہ 'مُؤْمِنُوْنَ' کا لفظ استعمال کیا ہے، جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ کی نعمت میں اہل ایمان مرد و زن میں کوئی تمیز نہیں۔

جب موسیٰ کی ماں کا دل موسیٰ کے غم کے سوا ہر غم سے فارغ ہو گیا تو انھوں نے اپنی بیٹی اور موسیٰ کی بہن سے کہا کہ اس کے پیچھے پیچھے جاؤ اور کوئی خبر لاؤ، بہن کی حسن تدبیر سے بچہ ماں کی گود میں واپس آ گیا اور اللہ نے اس کی آنکھوں کو ٹھنڈا کر دیا اور ان کے رنج کو دور کر دیا۔ حضرت موسیٰ کی ماں کا بھروسہ اللہ پر کامل تھا۔ ایک ماں اپنے بچے کے فراق میں جس بے کلی کا شکار ہوتی ہے، اس پر انھوں نے نہایت حوصلے اور صبر سے کام لیا، اللہ نے قدم قدم پر وحی سے ان کی رہنمائی فرما کر ان کو اعزاز بخشا اور ان کے جذبۂ ایمانی کی تحسین فرمائی۔

موسیٰ کی بہن

اللہ نے حضرت موسیٰ کو ان کی ماں کی طرف لوٹانے میں جو آخری تدبیر اختیار کی، اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے بنیادی کردار بھی ایک خاتون، یعنی حضرت موسیٰ کی بہن نے ادا کیا، اللہ کا ارشاد ہے:

اِذْ تَمْشِیْٓ اُخْتُكَ فَتَقُوْلُ هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰی مَنْ یَّكْفُلُهٗ فَرَجَعْنٰكَ اِلٰٓی اُمِّكَ كَیْ تَقَرَّ عَیْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ. (۲۰:۴۰)

”جب تمھاری بہن چلی جا رہی تھی اور پھر کہہ رہی تھی کہ میں تمھیں اس کا پتا نہ بتا دوں جو اس کی پرورش کرے اور پھر ہم نے تمھیں تمھاری ماں کی طرف لوٹا دیا تاکہ اس کی آنکھیں ٹھنڈی ہوں اور اس کا غم دور ہو۔“

اس مضمون کو نسبتاً تفصیل سے سورۂ قصص میں یوں بیان کیا گیا ہے:

”اور موسیٰ کی ماں نے ان کی بہن سے کہا: اس کے پیچھے پیچھے جاؤ۔ پس اس نے دور سے (شوق سے) دیکھا اور ان لوگوں کو پتا بھی نہ چلا اور اس سے پہلے ہم نے سب دودھ پلانے والیوں کو اس کے لیے ممنوع قرار دے دیا تھا۔ پس اس نے کہا: میں تمھیں ایسے گھر والوں کا پتا نہ بتلا دوں جو تمھارے لیے اس کی پرورش کریں اور وہ اس کے خیر خواہ ہیں۔“ (۲۸:۱۰-۱۲)

اللہ تعالیٰ نے ماضی کے واقعہ کو بیان کرنے کے لیے 'اِذْ تَمْشِیْ' مضارع کا صیغہ اس لیے استعمال کیا ہے کہ یوں لگے کہ گویا یہ واقعہ ہماری نظروں کے سامنے سے گزر رہا ہے۔ سورۂ قصص کی آیت میں یہ نہیں فرمایا گیا کہ ماں نے اپنی بیٹی کو حکم دیا، بلکہ اس کی جگہ موسیٰ کی بہن کی تعبیر اختیار کی گئی ہے تاکہ محبت کی اس گہرائی کو نمایاں کیا جائے جو ایک بہن کے دل میں اپنے بھائی کے لیے ہوتی ہے اور حکم ماننے کے لیے لازمی ہوتی ہے۔ اسی آیۂ مبارکہ میں 'فَبَصُرَتْ بِهٖ عَنْ جُنُبٍ وَّهُمْ لَا یَشْعُرُوْنَ' (پھر اس نے اپنے بھائی کو دور سے (یا کنکھیوں سے یا شوق

سے) دیکھ لیا، اوران کو پتا بھی نہ چلا) گویا بہن کا دل اس کی آنکھوں سے آگے تھا۔ وہ بھائی کو اپنی آنکھوں سے نہیں ڈھونڈ رہی تھی، بلکہ وہ مجسم احتیاط بن کر لوگوں کے اشارے کنائے اور حرکات وسکنات کو دل کی آنکھوں سے دیکھ رہی تھی۔ 'وَ هُمۡ لَا يَشۡعُرُوۡنَ' کے الفاظ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ کتنا پرخطر وقت تھا جہاں بڑے سے بڑے محتاط لوگوں کے قدم لڑکھڑا جاتے ہیں اور ان سے کوئی نہ کوئی غلطی سرزد ہو جاتی ہے۔ یہ الفاظ موسیٰ کی بہن کی فہم وفراست، عقل و دانش اور ہمت وحوصلہ پر دلالت کرتے ہیں۔

جب لہروں نے تابوت کو اس ندیا میں ڈال دیا جو فرعون کے محل کو جاتی تھی تو حضرت موسیٰ کی بہن بھی بچتے بچاتے وہاں پہنچ گئیں۔ فرعون کے محل تک پہنچنے کے بعد جب بہن نے دیکھا کہ بھائی کسی کے دودھ کو منہ نہیں لگا تا تو انھوں نے کہا کہ میں ایسے گھرانے والوں کو جانتی ہوں جو اسے دودھ پلا کر اس کی پرورش کریں گے، کیونکہ وہ اس کے خیر خواہ ہیں۔ بس یہیں سے بہن کا امتحان شروع ہو جاتا ہے۔ یہ الفاظ سن کر محل والوں کو شبہ گزرا کہ ہو نہ ہو یہ لڑکی بچے کو بھی جانتی ہے اور بچے والوں کو بھی۔

روایت میں ہے کہ ہامان نے اس سے پوچھا کہ تم بچے کو کیسے جانتی ہو؟ تن تنہا جوان لڑکی، فرعون اور اس کے درباریوں کا ہجوم، نر بچوں کے قتل کا اعلان، پرخطر ماحول۔ ذرا سی غلطی بھی جان لیوا ہو سکتی تھی، لیکن لڑکی ذہین تھی، پر اعتماد تھی اور اسے تائید الٰہی بھی حاصل تھی۔ اس نے جواب دیا۔ شہزادے کو دودھ پلانا بڑے اعزاز کی بات ہے۔ بادشاہ کے قرب اور انعام واکرام کی خاطر وہ لازماً بچے کی خیر خواہی کریں گے۔ یہ جواب سن کر سب مطمئن ہو گئے اور بچہ دوبارہ اپنی ماں کی گود میں پہنچ گیا۔

فرعون کی بیوی

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَقَالَتِ امۡرَاَتُ فِرۡعَوۡنَ قُرَّتُ عَيۡنٍ لِّیۡ وَلَكَ لَا تَقۡتُلُوۡهُ عَسٰۤی اَنۡ يَّنۡفَعَنَاۤ اَوۡ نَتَّخِذَهٗ وَلَدًا وَّهُمۡ لَا يَشۡعُرُوۡنَ. (القصص ۲۸: ۹)

''اور فرعون کی بیوی نے کہا کہ (یہ) میری اور تمھاری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے۔ اس کو قتل نہ کرو، شاید یہ ہمیں فائدہ پہنچائے یا ہم اسے بیٹا بنا لیں اور وہ (انجام سے) بے خبر تھے۔''

جب اس بچے کو آل فرعون نے نیچے سے اٹھا لیا تو اللہ کی سکیم کے تحت جو اس نے اس بچے کے بارے میں لوگوں کے دل میں ڈال دی تھی، فرعون کی بیوی نے اس موہنی صورت کے بچے کو دیکھتے ہی فرعون کو مخاطب کر کے کہا: یہ بچہ تو

میری اور تیری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے، اسے قتل مت کرنا۔ اس کی گود خالی تھی، دل سے نکلے ہوئے جذبات بھرے۔ ان الفاظ سے فرعون کا دل بھی پسیج گیا اور اس نے بیوی کی بات مان لی۔ اس عظیم عورت نے نہ صرف بچے کی جان بچائی، بلکہ شاہی محل میں اس کی تربیت کر کے حق و باطل کے معرکہ کے لیے اسے تیار کیا اور اللہ کے قول 'لِتُصۡنَعَ عَلٰی عَیۡنِیۡ '، ''اس لیے کہ تم میرے سامنے پرورش پاؤ'' (طٰہٰ ۲۰:۳۹)۔ فرعون اگر جور و استبداد کی علامت تھا تو حضرت موسیٰ عدل و انصاف اور حق و صداقت کی علامت۔ چنانچہ فارسی کا محاورہ ہے: سرِ فرعونے را موسیٰ۔ موسیٰ اس قابل کیے ہوئے توفیق الٰہی اور فرعون کی بیوی کی تربیت کی وجہ سے۔

فرعون کی بیوی کا نام آسیہ بنت مزاحم ہے۔ اس کا رشتہ ایک کافر کے ساتھ جڑا ہوا تھا۔ کفر بھی ایسا جو کفر والحاد اور غرور و تکبر کی علامت تھا جو اپنے آپ کو خدا سمجھتا تھا۔ اس کی لمبی چوڑی اور طاقت ور حکومت۔ وہ تنہا خاتون تھی جو ظلم و ستم کے سامنے سینہ سپر رہی، مگر اپنے ایمان پر آنچ نہ آنے دی۔ کفر کے اس طوفان بدتمیزی میں وہ اکیلی خاتون تھی جس نے شاہی چمک دمک، سب بندھنوں اور سب لوازمات سے منہ موڑ کر اللہ سے لو لگا رکھی تھی۔ اس پر بادشاہ، اس کے حاشیہ برداروں اور سوسائٹی کا دباؤ تھا۔ اس نے حوصلہ و ہمت سے اس دباؤ کا مقابلہ کیا۔ اللہ نے اسے وہ عزت بخشی کہ اسے نہ صرف مومن عورتوں، بلکہ مومن مردوں کے لیے ضرب المثل بنا دیا۔ سورۂ تحریم میں ارشاد ربانی ہے:

ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلًا لِّلَّذِیۡنَ اٰمَنُوا امۡرَاَتَ فِرۡعَوۡنَ اِذۡ قَالَتۡ رَبِّ ابۡنِ لِیۡ عِنۡدَکَ بَیۡتًا فِی الۡجَنَّۃِ وَنَجِّنِیۡ مِنۡ فِرۡعَوۡنَ وَعَمَلِہٖ وَنَجِّنِیۡ مِنَ الۡقَوۡمِ الظّٰلِمِیۡنَ. (۶۶:۱۱)

''اور جو لوگ ایمان لائے ان کے لیے اللہ نے فرعون کی بیوی کی مثال بیان کی۔ جب اس نے (اللہ سے) التجا کی کہ اے میرے رب، میرے لیے بہشت میں اپنے پاس ایک گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے عمل سے نجات دلا اور ظالم لوگوں سے مجھے خلاصی دلا۔''

''فرعون کی ذات سے بھی نجات دلا اور اس کے عمل سے بھی''۔ لفظ 'عَمَلِہٖ' میں فرعون کے جسمانی عذاب اور ان کی اپنی جدوجہد کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ نے ان کی دعا کو شرف قبولیت بخشا اور امام زمخشری کے قول کے مطابق اسے جنت الماویٰ میں گھر ملا اور یہ جنت عرش بریں سے قریب تر ہے*۔ قرآن حکیم کے یہ الفاظ رہتی دنیا تک گونجتے رہیں گے۔ یہ مقام کیا کم ہے کہ فرعون کی بیوی کو حضرت مریم کے شانہ بشانہ کھڑا کر دیا گیا ہے۔ مسلم میں حضرت ابو عیسیٰ سے روایت ہے:

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم: کمل من الرجال کثیر ولم یکمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیة امراة فرعون. (رقم ۲۴۳۱)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مردوں میں سے بہت سے کامل ہوئے ہیں، مگر عورتوں میں سے صرف مریم بنت عمران اور فرعون کی بیوی آسیہ۔''

امام ابن حزم اور امام قرطبی نے کہا کہ یہاں کمال سے مراد نبوت میں کمال ہے اور جن عورتوں کو منصب نبوت سے سرفراز کیا گیا ہے، ان میں صرف ان دو عورتوں کو درجۂ کمال تک پہنچنے کی فضیلت حاصل ہوئی۔

موسیٰ و فرعون کے عبرت انگیز قصے کو قرآن حکیم میں بار بار پیش کیا گیا ہے، کیونکہ یہ حق و باطل کا اصل معرکہ تھا۔ ایک طرف جور و استبداد اور دوسری طرف عدل و انصاف، ایک طرف آمریت تو دوسری طرف عوام الناس۔ اس معرکہ میں تین عورتوں نے بنیادی کردار ادا کیا، حضرت موسیٰ کی پیدایش سے لے کر ان کی پرورش تک کا مرحلہ صرف ان خواتین کی شرکت سے طے ہوا۔ اللہ کی توفیق اور ان خواتین کی کاوشوں کی بنیاد پر حضرت موسیٰ میں وقت کی سب سے بڑی قوت سے ٹکرانے کا حوصلہ پیدا ہوا۔ حضرت موسیٰ کی والدہ، ان کی بہن اور فرعون کی بیوی نے اپنا اپنا کردار حسن و خوبی سے ادا کیا۔ اس قصے سے ثابت ہوتا ہے کہ خواتین کو مردوں کے شانہ بشانہ معاشرتی اور سیاسی سرگرمیوں میں شرکت کا حق حاصل ہے۔

حضرت موسیٰ کے قصہ میں ان تین خواتین کے علاوہ دو اور خواتین کا اہم کردار ہے۔ سورۂ قصص میں اللہ کا فرمان ہے:

وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ اُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُوْنَ وَوَجَدَ مِنْ دُوْنِهِمُ امْرَاَتَيْنِ تَذُوْدٰنِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِيْ حَتّٰى يُصْدِرَ الرِّعَآءُ وَاَبُوْنَا شَيْخٌ كَبِيْرٌ. (۲۸:۲۳)

''جب موسیٰ مدین کے پانی (کنوئیں) تک پہنچے تو انھوں نے وہاں لوگوں کی ایک جماعت کو دیکھا کہ وہ (اپنے مویشیوں کو) پانی پلا رہی ہے اور ان سے قریب ہی دو خواتین دیکھیں کہ وہ اپنی بکریوں کو روکے کھڑی ہیں۔ موسیٰ نے کہا: تمھاری کیا پریشانی ہے؟ انھوں نے کہا: ہم پانی نہیں پلا سکتیں جب تک چرواہے پانی پلا کر نہ چلے جائیں اور ہمارا باپ بہت ہی بوڑھا ہے۔''

قرآن حکیم میں مختصر الفاظ میں منظر کشی کی گئی ہے۔ حضرت موسیٰ دور دراز کا سفر کر کے تھکے ہارے بھوکے پیاسے

اور ذہنی کرب میں مبتلا مدین کے کنوئیں تک پہنچے ہیں۔ کنوئیں پر کچھ چرواہے اپنے مویشیوں کو پانی پلا رہے تھے۔ اجنبی تھے، ان میں گھسنا مناسب نہ سمجھا۔ چنانچہ درخت کے سائے میں بیٹھ کر ان کے فارغ ہونے کا انتظار کرنے لگے۔ ان کی نظر دو لڑکیوں پر پڑی جو ایک طرف اپنی بکریوں کو روکے کھڑی تھیں۔ جب حضرت موسیٰ نے یہ دیکھا تو ستانے کو ان کا جی نہ چاہا۔ وہ اپنی تھکاوٹ اور پیاس کی پروا نہ کرتے ہوئے آگے بڑھے اور لڑکیوں سے پوچھا: کیا بات ہے؟ ہٹ کر کیوں کھڑی ہو؟ انھوں نے وہی کیا جو فطرت سلیم کا مالک روشن ضمیر مرد کرتا ہے۔ لڑکیوں نے بات بتائی، انھوں نے تین الفاظ 'اَبُوْنَا شَیْخٌ کَبِیْرٌ' کہہ کر اپنا قصہ بیان کر دیا، یعنی ہمارا باپ بہت ہی بوڑھا ہے۔ گلے کی نگہبانی نہیں کر سکتا، اس لیے یہ کام ہمیں کرنا پڑتا ہے، لیکن ان چرواہوں سے دھکم پیل کر کے پانی نہیں پلا سکتیں۔ جمہور مفسرین کا قول ہے کہ وہ حضرت شعیب علیہ السلام کی بیٹیاں تھیں۔ حضرت موسیٰ تھکان اور پیاس کے مارے ہوئے تھے، پردیسی اور بے یار و مددگار تھے، لیکن یہ سب رکاوٹیں انھیں انسانیت کی آواز پر لبیک کہنے سے روک نہ سکیں۔ وہ لڑکیوں کی بات سن کر آگے بڑھے، خواتین کی بکریوں کے لیے جگہ بنائی اور ان کو پانی پلا کر سائے میں ہو گئے۔ انھوں نے دو محنت کش لڑکیوں کی مدد کر کے ایک روشن مثال قائم کی کہ معاشرے میں مردوں کا کام کار کن خواتین کے راستے میں کانٹے بچھانا نہیں، بلکہ ان کی راہ ہموار کرنا ہے۔

حضرت موسیٰ نے دل کی گہرائیوں سے دعا مانگی: میرے رب، میں اس بھلائی کا محتاج ہوں جو تو میرے لیے نازل کرے۔ 'فَجَآءَتْهُ اِحْدٰهُمَا تَمْشِيْ عَلَى اسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ اِنَّ اَبِيْ يَدْعُوْكَ لِيَجْزِيَكَ اَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا' (القصص ۲۸: ۲۵)، (دعا مانگنے کے تھوڑی دیر کے بعد) ان میں سے ایک لڑکی شرماتی ہوئی چلی آ رہی ہے۔ کس قدر خوب صورت الفاظ ہیں کہ وہ حیا پر چل رہی تھی گویا کہ وہ زمین پر نہیں، بلکہ حیا پر چل رہی تھی۔ حیا نے ایک بساط کی شکل اختیار کر لی جو موسیٰ کی طرف جانے والے راستے پر بچھی ہوئی تھی گویا وہ مجسم حیا تھی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر عورت کو کام کاج کے لیے باہر نکلنا پڑے، اسے عفت اور پاکیزگی کا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ وہ حضرت موسیٰ سے ہم کلام ہوتی ہے کہ میرا باپ آپ کو بلا رہا ہے تاکہ وہ اس نیکی کا بدلہ دے جو آپ نے ہماری بکریوں کو پانی پلا کر کی ہے۔ حضرت موسیٰ اس لڑکی کے بلاوے پر اس کے باپ کے پاس آئے اور انھیں اپنا قصہ سنایا تو انھوں نے حضرت موسیٰ کو تسلی دی کہ وہ دشمنوں سے بچ نکلے ہیں۔ اب لڑکی نے باپ سے حضرت موسیٰ کا تعارف کرایا:

قَـالَتۡ اِحۡدٰهُمَا یٰۤاَبَتِ اسۡتَاۡجِرۡهُ اِنَّ خَیۡرَ مَنِ اسۡتَاۡجَرۡتَ الۡقَوِیُّ الۡاَمِیۡنُ . (القصص ۲۸: ۲۶)

''ان دونوں میں سے ایک لڑکی بولی: ابا جان، ان کو ملازم رکھ لیں، کیونکہ بہترین نوکر جو آپ رکھیں، وہ ہے جو توانا اور امانت دار ہو۔''

غالبًا یہ وہ لڑکی تھی جو ان کو بلانے کے لیے گئی تھی۔ اس نے کہا: ابا جان، انھیں ملازم کیوں نہیں رکھ لیتے، ایک طاقت ور اور امین شخص سے بہتر ملازم اور کون ہوسکتا ہے۔ کس قدر فطرتی ماحول تھا۔ ایک لڑکی نے بے باکانہ طور پر حضرت موسیٰ کی سفارش کر دی۔ اس کا دل صاف تھا۔ احساس شفاف تھا۔ وہ کسی بدگمانی سے خوف زدہ نہیں تھی جبھی تو اس نے باپ کے سامنے لگی لپٹی رکھے بغیر تجویز پیش کر دی۔ ہمارے یہاں اسلام کے نام پر جو ماحول قائم کر دیا گیا ہے، اس میں ایک لڑکی کا ایسی بات کرنا، اسے واجب القتل قرار دینے کے مترادف ہے۔ اس نے حضرت موسیٰ کی قوت کا مشاہدہ اس وقت کیا تھا، جب چرواہوں نے ان کے لیے راستہ بنا دیا تھا اور گفتگو کرتے ہوئے ان کی نظر میں امانت کو دیکھ لیا تھا۔ حضرت شعیب علیہ السلام کے گھر میں حضرت موسیٰ صرف شادی کر کے مستقل ٹھہر سکتے تھے۔ باپ نے بیٹی کی تجویز کو کسی تردد کے بغیر قبول کر لیا اور شادی کا موضوع چھیڑ دیا۔ ایسا معاشرہ جو فطرت سے دور ہو اور رسم ورواج کا پابند ہو، وہ اپنی لڑکیوں کو نکاح کے لیے پیش کرنے کی اجازت نہیں دیتا، حالاں کہ کتاب وسنت میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ حضرت شعیب نے دونوں بیٹیوں میں سے ایک کا اور مدت ملازمت میں آٹھ یا دس برس کا اختیار موسیٰ کو دے دیا۔ وہ ان کے حالات سے فائدہ اٹھا کر اپنی رائے ان پر ٹھونسنا نہیں چاہتے تھے۔ یہ دو لڑکیاں بھی حضرت موسیٰ کے مشن میں برابر کی شریک تھیں۔ وہ اپنی دانش مندی اور فہم وفراست سے اللہ کے ہونے والے پیغمبر کو روحانی بلندیوں تک پہنچانے کا زینہ بنیں۔ جب حضرت موسیٰ کوہ طور پر گئے تو ان کی بیوی صفورا ایک مونس وغم خوار ساتھی کی حیثیت سے ان کے ساتھ تھیں۔ اس قصے میں کچھ باتیں ایسی ہیں جو آج کل کے مزعومہ مسلمان معاشروں میں کھلتی ہیں۔ مثلاً حضرت شعیب علیہ السلام اپنی بیٹیوں کو بکریاں چرانے کے لیے بھیجتے ہیں، حضرت موسیٰ اجنبی خواتین سے بات کرتے ہیں اور ان میں سے ایک خاتون کی بات پر یقین کر کے اس کے ساتھ چل پڑتے ہیں، کتنی بری بات ہے۔ امام زمخشری اپنی تفسیر ''الکشاف'' میں اس آیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

''بیٹیوں کو پانی پلانے کے لیے بھیجنا کوئی ممنوع کام نہیں اور دین بھی اس سے منع نہیں کرتا۔ جہاں تک مردانگی کا تعلق ہے، لوگوں کے رسم ورواج اور عادات مختلف ہیں۔ عربوں کی عادتیں عجمیوں سے مختلف ہیں، صحرانشینوں اور دیہات میں رہنے والوں کی عادتیں شہر کے باسیوں سے مختلف ہیں۔ اس مسئلہ کا تعلق تمدن اور ثقافتی ضروریات

سے ہے۔ اگر ان کو روک دیا جائے تو زندگی کی گاڑی رک جائے گی۔ فتویٰ جاری کرتے وقت صرف شہر کے باسیوں کو مدنظر نہیں رکھنا چاہیے، بلکہ صحرا نشینوں اور دیہاتیوں کے طرز زندگی کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے جہاں خواتین کا باہر نکل کر کام کرنا کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ ہر دور میں یہاں تک کہ عہد نبوت میں بھی ایسا ہوتا رہا ہے۔ جہاں تک اس اعراض کا تعلق ہے کہ حضرت موسیٰ محض ایک عورت کے قول پر عمل کر کے اس کے ساتھ چل دیے تو ایک خاتون کی خبر پر بالکل اسی طرح عمل کیا جاتا ہے، جس طرح ایک مرد کی خبر پر... جہاں تک اجنبی خاتون (سے بات کرنے) یا اس کے ساتھ چلنے کا سوال ہے تو احتیاط اور عفت کے ساتھ چلنے میں کوئی برائی نہیں۔'' (۴۰۶/۳)

اسلامی شریعت نے تمدنی تغیرات اور معاشرتی ضروریات کو دائرۂ کار کے بارے میں موثر عامل کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ اس شریعت نے ایسے احکام دیے ہیں جو عورت کو گھر سے نکلنے پر مجبور کرتے ہیں۔ سورۂ توبہ (۹) کی آیت ۷۱ میں مومن مردوں کے ساتھ مومن عورتوں کی ولایت مطلقہ کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اس میں مالی اور اجتماعی تعاون، جنگی اور سیاسی امور کی ولایت بھی شامل ہے۔ عورت کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کام کے لیے مردوں کے مانند حکم دیا گیا ہے۔ عہد نبوت میں خواتین پنجگانہ نمازوں کے علاوہ، نماز کسوف وخسوف، عیدین، حج اور جہاد میں مردوں کے شانہ بشانہ شریک ہوتی تھیں۔

ملکۂ سبا (بلقیس)

ہدہد حضرت سلیمان علیہ السلام کے سامنے اپنی غیر حاضری کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:

وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاٍ بِنَبَاٍ يَّقِيْنٍ اِنِّىْ وَجَدْتُّ امْرَاَةً تَمْلِكُهُمْ وَاُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَىْءٍ وَّلَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ. (النمل ۲۷: ۲۲-۲۳)

''میں آپ کے پاس سبا سے یقینی خبر لایا ہوں۔ میں نے ایک عورت دیکھی کہ ان لوگوں پر حکمرانی کر رہی ہے اور ہر چیز اسے میسر ہے اور اس کا عظیم الشان عرش ہے۔''

سبا یمن کا ایک شہر ہے جو صنعاء سے ۵ میل کے فاصلہ پر شمال مشرق میں واقع ہے۔ سند مارب کی وجہ سے یہاں خوش حالی کا دور دورہ تھا۔ جس خاتون کو ہدہد نے دیکھا، اس کا نام مفسرین اور مؤرخین نے بلقیس بتایا ہے۔ اس کا زمانۂ عروج ۱۱۰ ق م سے ۱۱۵ ق م تک تھا۔ اس کے پاس اللہ کا دیا سب کچھ تھا۔ اس سب کچھ میں مال و دولت، جاہ و جلال، تہذیب و تمدن اور علوم و فنون شامل ہیں، یعنی ملک، بہبود، ترقی اور عظمت سب عوامل اس کو میسر تھے۔ اس سے پہلے والی آیت میں حضرت سلیمان نے 'اُوْتِيْنَا مِنْ كُلِّ شَىْءٍ' (ہمارے پاس اللہ کا دیا سب کچھ ہے) اپنے لیے

استعمال کیے ہیں۔فرق صرف یہ ہے کہ ان کے قول میں نبوت اور حکمت بھی شامل تھی، جبکہ ملکہ بلقیس کے بارے میں اس تعبیر میں دنیوی ساز وسامان اور عظمت وشوکت شامل ہے۔ چنانچہ وہ لوگ اللہ کے بجاے سورج کے سامنے سجدہ ریز ہوتے تھے۔

حضرت سلیمان نے ملکہ بلقیس کی طرف ہدہد کے ذریعے سے خط بھیجا تاکہ ملکہ کا امتحان لیا جائے۔ پیغام یہ تھا کہ میرے مقابلے میں سرکشی نہ کرو اور مسلم ہو کر میرے پاس حاضر ہو جاؤ۔ ملکہ نے اہل دربار کے سامنے خط کو پیش کیا کہ میرے پاس ایک باوقعت خط آیا ہے۔ مجھے اس بارے میں مشورہ دو، کیونکہ میں تمھاری راے کے بغیر کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرسکتی۔

ملکۂ سبا نے خط کا ذکر لفظ 'کَرِیۡم' (معزز) سے کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خط لکھنے والے اور خط کے مضمون کی عزت اس کے دل میں پہلے سے موجود تھی۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ اس کا انداز حکمرانی جمہوری تھا اور کوئی فیصلہ اہل راے کے مشورے کے بغیر نہیں کرتی تھی۔ اس آیت کے تحت قاضی ابن العربی اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں فرماتے ہیں:

''اس آیت میں باہمی مشاورت کی دلیل موجود ہے اور علما کا قول ہے کہ سب سے پہلے ملکہ بلقیس نے مشاورت کی طرح ڈالی۔''

الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل راے نے جنگ کا مشورہ دیا جسے ملکہ نے رد کرتے ہوئے کہا:

''بادشاہ جب کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اسے تباہ و برباد کر دیتے ہیں اور وہاں کے عزت دار لوگوں کو ذلیل کر دیا کرتے ہیں وہ تو ایسا ہی کریں گے۔'' (النمل ۲۷: ۳۴)

یہاں ملکۂ سبا کی شخصیت پوری طرح ابھر کر سامنے آتی ہے۔ وہ ایک دانا و بینا حکمران تھی۔ ملک کو خواہ مخواہ جنگ کی آگ میں جھونکنا نہیں چاہتی تھی۔ اس لیے حضرت سلیمان کی طرف تحفے تحائف بھیجے تاکہ دیکھے آیا سلیمان عام بادشاہوں کی طرح ملک گیری کی ہوس رکھتے ہیں یا ایک عقیدے کی خاطر برسر پیکار ہیں؟ جب حضرت سلیمان نے ہدیے واپس کر دیے تو ملکہ کو پتا چل گیا کہ یہ عقیدے کا معاملہ ہے۔ اس کا دل نور الٰہی سے منور ہو چکا تھا، اس لیے اس نے سلیمان کے دربار میں حاضر ہونے میں پل بھر دیر نہ کی۔ نور الٰہی نے بلقیس کے سینے کو اس قدر منور کر دیا تھا کہ اس نے اپنی غلطی کا اعتراف کرتے ہوئے کہا:

''میرے رب میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا ہے میں سلیمان کے ساتھ اللہ کے سامنے اپنا سر خم کرتی ہوں جو سارے جہانوں کا پالنہار ہے۔'' (النمل ۲۷: ۴۴)

وہ اسلام صرف رب العٰلمین کے لیے قبول کر رہی ہے، وہ اسی اللہ کے سامنے جھک رہی ہے جس کے سامنے حضرت سلیمان جھکتے ہیں۔ ملکۂ سبا کا قصہ بیان کرتے ہوئے قرآن نے تحسین وتوصیف کا انداز اختیار کیا ہے۔

اسلام قبول کرنے کے بعد حضرت سلیمان اور ملکۂ سبا کے باہمی تعلقات کا قرآن حکیم میں کوئی ذکر نہیں، مگر کم و بیش تمام مفسرین، مثلاً امام طبری، امام زمخشری، امام رازی، بغوی، ابن کثیر، امام شوکانی، ابوحیان، محمود آلوسی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے کہا ہے کہ حضرت سلیمان نے ملکہ سے شادی کر لی تھی اور اسے یمن کی حکومت پر برقرار رکھا تھا۔

(باقی)